بحوث ودراسات

الشورى بين النص والتاريخ

عز الدين معميش*

الملخص

إن جوهر ما تقوم عليه الدولة في الإسلام هو الوظيفة العامة التي تحقق سيادةً ونظاماً للأمة يرعى المصالح الدينية والدنيوية. وتعدُّ مؤسسات الدولة وأجهزتها والنظام الذي يحكمها وسائط لتحقيق مقاصد شرعية، وعليه فإن أهمية الدولة وديمومتها واستقرارها أمور وثيقة الصلة بقدرتها على الوفاء بالمقاصد العامة للشريعة الإسلامية. والمبدأ الذي استقر عليه الجمهور هو أن ولاية الحكم في الإسلام إنما تقوم بالاختيار الحر أو الشورى، وأن الشورى يتجدد مفهومها وتتغير ممارستها تبعاً للظروف المختلفة على شرط تحقيق المقاصد التي حدَّدها الشارع الحكيم.

تبحث هذه الدراسة في تجدد مفهوم الشورى عبر التاريخ انطلاقاً من النص الأصل، وتكشف عن مختلف النظريات والآراء التي استوعبها الفكر الإسلامي؛ نظراً وممارسةً في مراحل مختلفة من تاريخه، مبرزةً الجوانب الفريدة لمؤسسة الشورى التي تستحق منا أن نفاخر بها العالم.

الكلمات المفتاحية: الشورى، الدولة، الولاية، السلطة، الاختيار، المواطنة، السياسة.

Shura (Consultation) between Text and History

Abstract

The essence of the state in Islam is to be a public office that maintains the sovereignty of the *ummah* and a system that takes care of religious and civic interests. The system and institutions of this state are means to attain purposes of Islamic law. The importance of the state, its durability and stability, are closely linked to its ability to fulfill these purposes. The established principle in Islam is to have a government through a free choice, or *Shura*. The concept of *Shura* is under continuous renewal and its practice varies depending on different conditions needed to achieve purposes set out by the Wise Legislator (Almighty God).

This study examines the renewing concept of *shura* in history based on the original text, and reveals the various theories and practices of Islamic thought in different stages of its history, highlighting the unique system of *Shura*.

Keywords: Shura (public consultation), State, Governance, Authority, Selection, Citizenship, Politics.

---

* أستاذ مشارك في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، المدير الأكاديمي لكرسي الإيسيسكو لحوار الحضارات بجامعة قطر. البريد الإلكتروني: ezzeddine65@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٤/٢١م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/١١/٢٨م.

مقدمة:

يعدُّ مصطلح الشورى واحداً من المصطلحات السياسية الإسلامية الشائعة التي ورد نصها في القرآن الكريم، ولكنه بقي في حكم العموم والإطلاق، وظلَّت إحالته على الفروع معلَّقة، فما انفك يحمل دلالات وإيحاءات لغوية وشرعية وتاريخية وواقعية، تتداخل أحياناً، وتفترق أخرى لتحمل معاني انشطارية، ساهم تسيُّبها في تعميق ضبابية المفهوم وإعاقة فاعليته السياسية والاجتماعية؛ تارة بالجمود الظاهري على النص الوارد في الأمر بالشورى كما سيتبيَّن في التحديد الاصطلاحي، وتارة بعدم التناسق الدلالي إذا أخذنا بالاعتبار آخر ما توصَّل إليه فقه الدلالة المعاصر من أن إبراز المعنى على وجهٍ يقتضيه العقل ويرتضيه، وربط الأفكار في سياق هو وليد الفكر؛ يمثِّل القانون العلمي الصحيح،[1] ولهذا كانت المعاني لا الألفاظ هي المقصودة في النظم.[2]

ويضطرب المفهوم إمَّا بالخروج عن روح الشريعة ومقاصدها والالتحام بالحدث والتاريخ باسم الاجتهاد والتجديد، وإمَّا بعدم العثور على القولبة المناسبة لدراسة الموضوع وتحديد أبنيته المعرفية؛ فقد يُدرس المفهوم بوصفه مبحثاً من المباحث الفقهية الغالبة في التبويب التي يحمل فيها التقعيد الذي يؤسِّس لفروع العبادات أو المعاملات، مثل: الصلاة والزكاة والعقود، كما حدث مع القاضي أبي بكر الباقلاني عندما منع فسخ عقد الإمامة بعد انعقاده بالقياس على عدم جواز فسخ الولي عقد الزواج بعد انعقاده،[3] بالرغم من الاختلاف البيِّن بين هذين العقدين، ووجود مصادر شرعية أكثر حجيةً ومناسَبةً لتفريع هذا الحكم. ومن أبرز المشكلات التي واجهتها الأُمة في هذا الشأن مشكلة الاصطلاح واستعمال المصطلح والصناعة الاصطلاحية والتأسيس عليها؛ إذ إن عدم ضبط دلالة المصطلح يفضي إلى تحولات مفاهيمية خاصة مع عدم قطعية دلالته في المصادر الأصلية.

---

[1] عامر، فتحي أحمد. **فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم**، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٨م، ص٥٢.

[2] الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**، تعليق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت، ص٦٣.

[3] الباقلاني، أبو بكر. **التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والروافض والخوارج والمعتزلة**، بيروت: دار الفكر العربي، ط١، د.ت، ص١٧٩.

وظهرت مشكلة أخرى؛ تمثَّلت في عدم وجود وصف دقيق ورؤية واضحة للمؤسسات الإسلامية التقليدية، مثل السلطة التشريعية الممثَّلة في أهل الحل والعقد: مَن هم؟ ومَن الجهة المخوَّلة بتعيينهم؟ وما صفاتهم؟ وما الفئات والأعراق التي يمثِّلونها؟ وما مهامهم السياسية والاجتماعية؟ وما تأثيرهم في المجتمع المسلم؟ وما الوظائف المنوطة بهم؟ وهل يمثِّلون صفوة المجتمع المسلم؟

تبحث هذه الدراسة في الدلالات العميقة لمصطلح الشورى في أدبيات عدد من المفكرين المعاصرين، وترصد تحولاته اللسانية والسياسية والاجتماعية وأسباب هذه التحولات وأبعادها، محاولة استكناه الطبقات التي تتناول سيرورة التحول الدلالي للمصطلح. فضلاً عن المواءمة بين الواقع الجديد للشورى والأطر التي يمكن دمجها في الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية، وتحديد حقول الممارسة وآفاق هذه الممارسة المنتظرة وآثارها.

أولاً: في مفهوم الشورى

١. في الاستعمال القرآني:

ورد لفظ الشورى في موضعين من القرآن الكريم، أُسند في أحدهما إلى الجماعة، وأُسند في الآخر إلى الرسول ﷺ. ولكل آية ورد فيها اللفظ سببُ نزولها ومعناها الذي يختلف عن معنى الأخرى، وهو ما أغفله بعض المفسرين والفقهاء عند تعرُّضهم لمسألة الشورى بين الإلزام والإعلام؛ إذ حملوا الآية الأُولى على الثانية تعسُّفاً، مع الفارق الواضح في الإسناد والضمير والموضوع، لتقرير عدم إلزامية الشورى، وأنها لتطييب الخواطر لا غير؛ وسنناقش ذلك في محلّه إن شاء الله.

يعدُّ القرآن الكريم المرجع الأول الذي يستمد منه مصطلح الشورى ومبادئها وقواعدها، وقد جاء الحديث عن هذا اللفظ في:

أ. سورة آل عمران: قال تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾ ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

ومن الجدير ذكره أن سورة آل عمران هي من السور المدنية، وسيأتي في إيرادنا للآية الثانية أنها مكية، وهو ما يجعلنا نستأنس ببعض مباحث علوم القرآن في المكي والمدني وخصائص كل منهما؛ فالقرآن المكي عالج العقيدة ووضع المبادئ والأصول الدينية والقواعد الأخلاقية، والقرآن المدني عالج في جُلِّه التشريع، وهذا يساعد على التفريق بين المعنيين الواردين في الآيتين.

يأمر الله تعالى في هذه الآية رسوله ﷺ أن يشاور أصحابه (وَشَاوِرْهُمْ)، ومن المعلوم في كتب اللغة أن طلب المشورة يعني الاستشارة، وهو أمر للوجوب كما يدل السياق، ولا صارف للوجوب، لكن الأخذ بهذه المشورة غير ملزم في السياق القرآني: (فإذا عزمت فتوكّل على الله).

ويقترن لفظ الشورى في هذه الآية بالأمر (وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ)، ويشير الطبري إلى أن أهل التأويل قد اختلفوا بخصوص الغاية من مشاورة النبي ﷺ أصحابه، فقال بعضهم: "أمر الله نبيه ﷺ في قوله: (وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ) بمشاورة أصحابه في مكايد الحرب وعند لقاء العدو؛ تطييباً منه بذلك لأنفسهم، وتألُّفاً لهم على دينهم، وليروا أنه يسمع منهم ويستعين بهم، وإن كان الله ﷻ قد أغناه بتدبيره له أموره وسياسته إياه، وتقويمه أسبابه عنهم."[٤]

وينقل الطبري في معنى قوله تعالى: (وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ)؛ أن الله ﷻ أمر نبيه ﷺ أن يشاور أصحابه في الأمور، وهو يأتيه وحي السماء؛ لأنه أطيب لأنفس القوم، وإن القوم إذا شاور بعضهم بعضاً، وأرادوا بذلك وجه

[٤] الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان في تفسير القرآن**، بيروت: مؤسسة الرسالة، تحقيق وتهذيب بسام عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، ط١، ١٩٩٤، ج٢، ص٣٥٤.

الله عزم لهم على أرشده.[٥] وعلى هذا، فإن الشورى المطلوبة من الرسول ﷺ هنا غير مقيَّدة، والقياس يجري مجرى المطلق والمقيَّد كما يقول الأصوليون.

ويظهر لفظ الشورى في الآية في سياق الحديث عن شمائل الرسول النبي والقائد؛ وفي سياق ربط وحدة الجماعة المسلمة والتفافها حول قيادتها المتمثِّلة فيه، بحيث استتبع مبدأَ الشورى جملةُ خصال (الرحمة، واللين، والعفو، والاستغفار، والدعاء لهم)، ثم المشاورة في الأمور، على تفسير المفسرين في عموم الأمر، وهو ما يؤكد أن الدلالة الراجحة للآية هي إقرار مبدأ المشورة الذي يعدُّ من شمائل النبوة؛ تطييباً لأنفسهم، وتشجيعاً لهم للمُضي قُدُماً بعد الفصل في القرار، دون إغفال حق القائد في الاختيار، ولو كان ذلك على حساب رأي الأغلبية.

ب. سورة الشورى: قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾ (الشورى: ٣٨).

تبيِّن هذه الآية وغيرها بعض صفات المؤمنين التي يستحقون بها الخيرية: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴾ (القصص: ٦٠)، مؤكدةً أن هذه الخيرية إنما ينالها مَن كان موصوفاً بجملة صفات.[٦]

وهنا نلاحظ أن الخطاب القرآني قد جاء في سياق العموم وبصيغة الجمع، بحيث تتلاشى جميع الفوارق بين المسلمين؛ فالأمر (أو الأمور) الذي أُسند إلى النبي ﷺ في الآية الأُولى للفظ الشورى جاء مسنوداً إلى الجميع هنا، وهذا يشير بصورة واضحة إلى ماهية الإرادة المعبِّرة؛ إذ تكون مقرونة بالإلزام في الأمر المشور، أو المنتقى، أو المتَّفق عليه.

ومن الملاحظ أن صفة الشورى جاءت مع مجموعة صفات تمثِّل أركاناً ومبادئَ لا يجوز تجاوزها أو التخلي عنها؛ لأن ذلك ينزع صفة الإيمان والخيرية، وهي الخيرية التي تفطَّن لدلالتها العميقة الإمام محمد عبده عندما أضاف إلى هاتين الآيتين في مشروعية

---

[٥] المرجع السابق، ج٢، ص ٣٥٤.

[٦] الرازي، فخر الدين. **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٨١، ١٧٧/٢٧.

الشورى وحجيتها آية ثالثة رأى أنها أقوى منهما في الدلالة على وجوب الشورى، وقيام الحكم عليها، وهذه الآية هي قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ (آل عمران: ١٠٤).

يقول الشيخ محمد عبده في هذه الآية: "إن المعروف أن الحكومة الإسلامية مبنية على أصول الشورى، وهذا صحيح، والآية أدل دليل عليه، ودلالتها أقوى من قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)؛ لأن هذا وصف خبري لحال طائفة مخصوصة، أكثر مما يدل أن هذا الشيء ممدوح في نفسه، ومحمود عند الله تعالى، وأقوى من دلالة قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، فإن أمر الرئيس بالمشاورة يقتضي وجوبها عليه، ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر، فماذا يكون إذا هو تركه. وأمَّا هذه الآية، فإنها تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون أقوياء، يتولون الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وهو عام في الحكام والمحكومين، ولا معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم."[٧]

مما تقدَّم نجد أن الأمر بالشورى في الآية الأُولى جاء ضمن منظومة من الآداب الجليلة في التعامل مع الناس؛ حتى لا يُتخذ مبدأ الشورى ذريعة للاستبداد باسم شرعية الجماعة والأُمة، فلا بدّ من رمزية القائد وحكمته في الأخذ والتوجيه؛ لأنه ربان السفينة.

وعلى هذا، فإن الدلالة الأليق بالمصطلح القرآني هنا تتجه إلى المشاورة التي تكون فيها المبادرة من القائد نحو الأُمة، وقد تتمثَّل الأُمة في صفوتها أو كفاءاتها تبعاً لموضوع المشاورة، وله أن يصطفي الرأي المناسب والأصلح؛ إمَّا بمسايرته للأكثرية طوعاً، وإمَّا بتحكيم رأي مرجوح يرى فيه الصلاح، فالأول كالخروج إلى غزوة أحد، والثاني كتوقيعه ﷺ صلح الحديبية، واختياره الصدّيق ليؤم الناس عندما كان في مرض الموت.

ويمكن التمييز بين نوعين من الاستشارة:

- الاستشارة الواجبة المُلزِمة: وهي التي يجب فيها على الوُلاَةِ مشاورَةُ العلماء فيما لا يَعْلَمُونِ، وفيما أَشْكَل عليهم من أُمور الدِّين، ووُجوه الجَيش فيما يتعَلَّقُ بالحرب،

[٧] رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، القاهرة: دار المنار، ط٢، ١٩٤٧، ج٤، ص ٤٥.

ووجوه الناس فيما يَتَعَلَّقُ بالمصالح، ووُجُوهِ الكُتَّابِ والوزراءِ والعُمَالِ فيما يتعلّقُ بِمصالح البلاد وعِمَارتها.[٨]

– الاستشارة المُعلِمة: وهي تكون في غير الشؤون التي ذكرها الفقيه ابنُ خُوَيْزٍ مَنْدَاد، بالرغم من احتمال تداخلها في الاستشارة الواجبة الملزمة في كثير من قضايا الحياة ونظام الحكم والشؤون العامة.

فاستشارة الإمام أو الحاكم للعلماء في المسائل المتعلقة بالأحكام الشرعية هي استشارة ملزمة إذا تحرّى الرأي بالإجماع أو فتوى الأغلبية، ويمثَّل ذلك بإحدى المسائل المهمة في القراءات القرآنية في عهد الإمام ابن الجزري؛ إذ لم يجز الخليفة آنذاك القراءة بالثلاثة المكمّلة للعشرة، وهي قراءة خَلَف والقعقاع وأبي جعفر؛ حتى استشار قاضي القضاة ابن السّبكي الذي استشار كبار القرَّاء كابن الجزري، وأصدر فتوى نافذة بتعشير الثلاثة والحكم بتواترها وجواز القراءة بها وطبعها.[٩]

بيد أن هذا التصنيف سينفصل في مرحلة لاحقة عند نضج فن نظام الحكم والسياسة الشرعية، بحيث لا تدخل الاستشارة مجال الأحكام الشرعية؛ لأن ذلك يسمى استفتاءً، وفي هذا يقول الطاهر بن عاشور: "لقد دلَّت الآية على أن الشورى مأمور بها الرسول ﷺ فيما عبّر عنه بأولي الأمر، وهو مهمات الأُمة ومصالحها في الحرب وغيرها، وذلك في غير أمر التشريع لأن أمر التشريع إن كان فيه وحي فلا محيد عنه، وإن لم يكن فيه وحي –وقلنا بجواز الاجتهاد للنبي ﷺ في التشريع– فلا تدخل فيه الشورى؛ لأن شأن الاجتهاد أن يستند إلى الأدلة لا إلى الآراء، والمجتهد لا يستشير غيره إلا عند القضاء باجتهاده كما فعل عمر وعثمان، فتعيَّن أن المشاورة المأمور بها هنا هي المشاورة في شؤون الأُمة ومصالحها، وقد أمر الله بها هنا ومدحها في ذكر الأنصار في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، واشترطها في أمر العائلة فقال: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ

[٨] القرطبي، أبوبكر. **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: مؤسسة الرسالة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، ٢٠٠٦، ج٥، ص٣٨٠.

[٩] الأشوح، صبري. **إعجاز القراءات القرآنية**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٩٩٨، ص٨٨.

﴿مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ (البقرة: ٢٣٣). فشرع بهاته الآيات المشاورة في مراتب المصالح كلها، وهي مصالح العائلة، ومصالح القبيلة أو البلد، ومصالح الأُمة."[١٠]

ويمكن تلمُّس فقه الاستشارة بتوسُّع في سيرة الرسول ﷺ؛ فالسُّنة قولية كانت أو فعلية أو تقريرية؛ مُبيِّنة للكتاب، وقد ثبتت مشاورته ﷺ لأصحابه في أمور عدَّة، نستطيع تبيّنها في كتب السيرة والأحاديث النبوية الشريفة.

وأمَّا الدلالة في الآية الثانية فتتضمن وجوب الأخذ بنتائجها؛ لأن الأمر قُدِّم على المصطلح (وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ)، مما يعني وجوب الأخذ بما يستخلصه المؤمنون من قرارات؛ لأن القائد يكون واحداً منهم.

والحقيقة أن مواطن الإلزام والإعلام قد تتداخل، ولا تتحمل الدلالة القرآنية دخولها في حيِّزها؛ لذا أدرج العلماء -فيما بعدُ- هذه المواطن في المسائل التوافقية التي تخضع لشورى الاختيار،[١١] والتي ينظمها ما يعرف في عصرنا اليوم بالدساتير التي تحدد مواطن الإلزام والإعلام.

ولعل أبرز المواقف التي يستدل بها على إعلامية الشورى موقف أبي بكر من مانعي الزكاة، أو تسيير جيش أسامة، وكذا موقفه رضي الله عنه من مسألة جمع القرآن في مكان واحد.

ولاستكناه هذه المسألة الحساسة التي ينبني عليها النظام السياسي في الإسلام؛ لا بدّ من التفريق -كما يؤكد توفيق الشاوي- بين نوعين من الشورى، هما:[١٢]

- شورى الرأي: وهي تتمثَّل في تقديم المشورة أو الرأي أو النصيحة لِمَن له الحق في إصدار القرار؛ فمن المؤكد وجود جهة أو شخص ما مخوَّل بإصدار القرارات وتحمل مسؤوليتها؛ بيد أنه يحرص على طلب المشورة ممن يثق بهم. وهؤلاء المستشارون إنما

---

[١٠] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤، ج٤، ص١٤٧.

[١١] الشاوي، توفيق. **فقه الشورى والاستشارة**، المنصورة- مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م، ص١١٧.

[١٢] المرجع سابق، ص١١٧.

يفعلون ذلك على وجه الإعانة على تبيُّن الحق فحسب، وسنورد مثالاً على ذلك للخليفة عمر في الصفحات اللاحقة.

وفي هذا النوع من الشورى يظل المستشير هو صاحب الحق الكامل في إصدار القرار وتحمل مسؤوليته؛ فهذه شورى نصيحة أو مشورة ليست منشئة للقرارات، وإنما تساعد على استكشاف الرأي الصائب. ويعرف هذا النوع من الشورى باسم شورى النصيحة، أو المشورة الاختيارية، أو الاستشارة.

– شورى القرار: هي الوسيلة الشرعية التي تُصدِر بها الجماعة أو الأُمة قراراً جماعياً في شأن من شؤونها العامة، فهي تتخذ قراراتها وحدها بحرية كاملة ما عدا تلك المتعلقة بالأحكام الشرعية؛ سواء فعلت ذلك بنفسها (الشورى المباشرة)، أو بواسطة مَن ينوبون عنها من أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد (الشورى غير المباشرة).

ويمكن القول بأن دلالة الشورى القرآنية في جميع مواضعها تفترق إلى كونها خُلقاً ضمن منظومة القيم والأخلاق الإسلامية، تُلتزم وتمارَس فردياً وجماعياً، وأن كونها نسقاً فكرياً يتطلب التأسيس على النص العام المجمل؛ أي على شرعية النص الأصل، والتنظير للواقع الجديد حسب طرائق الاجتهاد التي عرضها الإمام الماوردي.

٢. في الاصطلاح العلمي:

بعد أن بحثنا الشورى والاستشارة في الاستعمال القرآني نُعرِّج الآن على العرف الاصطلاحي؛ أي أهل الشأن من الفقهاء وعلماء السياسة الشرعية وعلماء السِّير والمغازي، وكذا فقهاء القانون الدستوري.

ولعله من المفيد بدايةً القول بأن الفقهاء نظروا إلى دلالة الشورى في معناها العام استناداً إلى اللغة والقرآن، ولم يحاولوا أخذ التطورات النقدية والسياسية بالاعتبار. ويمكن تفسير ذلك بحرصهم على بقاء الدلالة في سياقها العام؛ ليأتي أهل كل شأن، ويجتهدوا وفقاً لمقتضيات الواقع ضمن مرجعية القرآن العامة.

يُعرِّف معظم الفقهاء الشورى بأنها استطلاع الرأي من ذوي الخبرة للتوصل إلى أقرب الأمور إلى الحق. وعدَّل بعضهم هذا التعريف ليناسب مفهوم نظام الحكم، وانتهى بهم الرأي إلى أنها "استطلاع رأي الأُمة، أو مَن ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها."[١٣] ومن الملاحظ أنهم ضمَّنوا التعريف حق الأُمة في أخذ رأيها فيما يخص اختيار الحاكم، وكذا في الأمور المهمة جميعها. وبالرغم من هذه الإضافة فإن هذا التعريف لم يسلم من النقد؛ لقصره على شؤون الجماعة فقط، مع أن الدلالة في أصلها القرآني تشمل الفرد والجماعة أو الخاصة. وعلى هذا، فإن أنسب تعريف للشورى تبعاً للشروط الفنية في الاصطلاح هو: "عرض أمر من الأمور على الأُمة، أو مَن ينوب عنها من ممثلي الأُمة، أو المجتهدين، أو أصحاب الخبرة؛ لإبداء الرأي فيه، للاسترشاد به في صنع القرار السياسي والاجتماعي والإداري الذي يهم الأُمة."[١٤]

والتعريفات التي عرضنا هي أنضج بكثير من تلك التي عرَّفت الشورى وفقاً للعربية والبيئة التي فقهها المسلمون في عهد النبوة، ومن هذه التعريفات:

- "اختبار ما عند كل واحد منهم؛ أي المستشارين واستخراج ما عندهم."[١٥]

وقد وصفها صالح حسن سميع في كتابه "أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي" بأنها "دراسة علمية موثَّقة"؛ ذلك أنها قيلت وفي ذهن قائلها تلك الصورة المبسطة لعملية الشورى في عهد الخلفاء الراشدين، حيث كانت الحياة السياسية والدستورية تتسم بالبساطة، فعنى ما عناه هؤلاء الكتَّاب والباحثون، ولا سيما أن أغلبها (الشورى) يختص بعرض أمر من الأمور التي لا يحكمها نص قطعي من الكتاب والسُّنة بحسب ذوي الرأي من الأُمة.[١٦]

---

[١٣] الأنصاري، عبد الحميد. **الشورى وأثرها في الديمقراطية**، بيروت: المكتبة العصرية، ط٢، ١٩٨٠م، ص٤.

[١٤] سميع، صالح حسن. **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي: دراسة علمية موثقة**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط١، ١٩٨٨م، ص٥٠.

[١٥] المرجع السابق، ص٥٠.

[١٦] المرجع السابق، ص٥١.

وقد اجتهد بعض الفقهاء المعاصرين في تقديم تعريف جامع للشورى: "ولعل أجمع تعريف للشورى بمعناها الفقهي العام الشامل لمختلف أنواعها هو القول بأنها رجوع الإمام أو القاضي أو آحاد المكلفين في أمر لم يُستَبَن حكمه بنص قرآني أو سُنَّة أو ثبوت إجماع إلى مَن يُرجى منهم معرفته بالدلائل الاجتهادية من العلماء المجتهدين، ومَن قد ينضم إليهم في ذلك من أولي الدراية والاختصاص."[١٧] والحقيقة أن هذا التعريف مجانب للصواب؛ لأن المنقول فيه هو الاستفتاء الفقهي أو الاستشارة الفقهية التي لا محيص فيها عن الدليل؛ سواء كان أصيلاً أو تبعياً، ويمكن رجحان رأي فقيه على الأغلبية لظهور الأدلة ووضوحها، أو قيامه على المقصد العام للشارع، مثل رأي ابن تيمية في الطلاق الثلاث. وكنَّا قد ذكرنا تفسير الإمام ابن عاشور لمصطلح الشورى في الآية الكريمة؛ إذ قال: "لقد دلَّت الآية على أن الشورى مأمور بها الرسول ﷺ فيما عبِّر عنه بأولي الأمر، وهو مهمات الأُمة ومصالحها في الحرب وغيرها، وذلك في غير أمر التشريع؛ لأن أمر التشريع إن كان فيه وحي فلا محيد عنه، وإن لم يكن فيه وحي -وقلنا بجواز الاجتهاد للنبي ﷺ في التشريع- فلا تدخل فيه الشورى لأن شأن الاجتهاد أن يستند إلى الأدلة لا إلى الآراء، والمجتهد لا يستشير غيره إلا عند القضاء باجتهاده كما فعل عمر وعثمان."[١٨]

وتجدر الإشارة إلى أن الدراسات التي تعنى بتحديد مفهوم الشورى عن طريق ربطها المطلق بالسلطة أو القيادة الرسمية للجماعة لا تحفل بالفروق المهمة بين المصطلحات التي تنتمي إلى العائلة نفسها، وهو ما أدَّى إلى تداخل المفاهيم، وإلزام القيادة باعتماد مفاهيم أخرى، كما هو الحال في مسألة الاستشارة، مما يؤثر سلباً في مهام القيادة التنفيذية، ويلحق الضرر بالمصالح العامة ويعطلها مثلما يحدث في بعض الأنظمة السياسية البرلمانية. يقول لؤي صافي في ذلك: "فمسؤولية القيادة عن القرارات الصادرة عنها، والأعمال المنسوبة إليها، تنبع أساساً من التلاحم الكامل بين إرادة الفعل من جهة، وتحقيق هذه

[١٧] الإمام، **نظرات معاصرة في فقه الشورى**، مرجع سابق، ص٤٠.

[١٨] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، تفسير الآية ١٥٩من سورة الشورى.

الإرادة على أرض الواقع من جهة أخرى. فمساءلة القيادة عن أفعالها تتطلب أن تكون هذه الأفعال نابعة من وجدانها واختيارها وقناعاتها الذاتية؛ فإلزام القيادة التنفيذية باتباع توجيهات أطراف أخرى ضرب من الإكراه، واستلاب لحرية الخيار والفعل، يؤدي إلى رفع المسؤولية عنها. لذلك يتوجب إطلاق مسؤولية القيادة التنفيذية ضمن دائرة عملها التي يحددها القانون الدستوري."[١٩]

والخلاصة أن الدلالة الاصطلاحية متعددة وغير معنية تماماً بالقولبة والإسقاط، ولعل المتأمل لعملية الشورى في عصرنا الحاضر يلحظ أن التغيرات العميقة التي مسَّت الحضارات والمجتمعات والتطورات الكبيرة في شتى الميادين بما فيه أطاريح الدولة، كل ذلك يحتم وضع تعريف يتناسب مع هذه التغيرات والتطورات، ويستوعب تلك التعقيدات، خاصةً إذا علمنا أن جُلَّ الأحكام القرآنية هي عامة (منها الشورى)، وأن أشكالها لم تحدد تحديداً دقيقاً، ولم تصبّ في قالب ضيق، وإنما تركت للبيئة الملائمة لكل زمان ومكان؛ بغية تحقيق طابع الشورى المناسب لحياة الأُمة، وألَّا يقتصر ذلك على رأس الهرم في الدولة؛ فالشورى تمثِّل صبغة شاملة لكل جوانب الحياة العامة والخاصة.

وعلى هذا، فإن تشاور الجماعة في شأن من الشؤون بقصد اتخاذ قرار فيه، لا يمكن أن يكون حكمه مثل استشارة شخصٍ الخبراءَ أو المستشارين الخاصين في شأنٍ من شؤونه الفردية، أو شأنٍ عام يدخل في اختصاصه أو ولايته وفقاً للعرف المعمول به أو الميثاق أو الدستور؛ ما يعني أن الشورى تختلف باختلاف الموضوع والأطراف المشتركة فيه من حيث الطابع الشرعي أو القانوني.

وتأسيساً على ذلك، فقد وضع صالح سميع ثلاثة ضوابط تحكم تعريف الشورى من داخل المنظومة المعاصرة دون أن تتعارض مع المرجعية القرآنية:[٢٠]

---

[١٩] صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٧٥.

[٢٠] سميع، **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص٥٢.

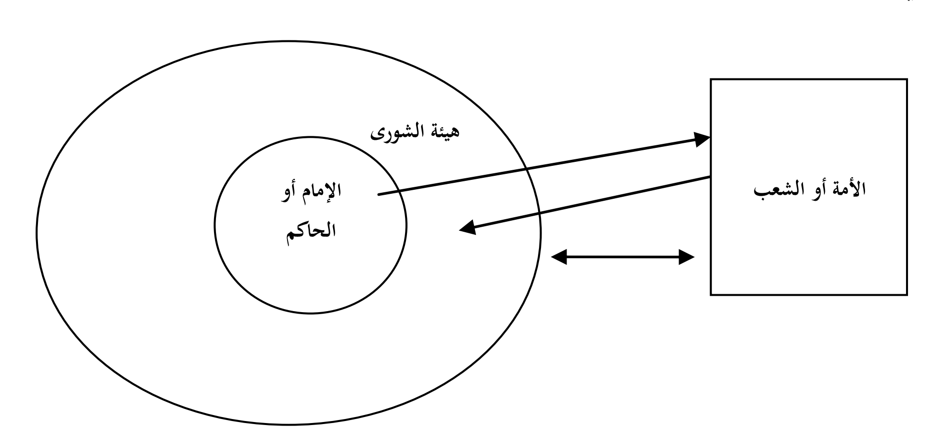
١. اعتماد مبدأ الشورى في المرجعية الإسلامية على مبدأ آخر، هو مبدأ خلافة الإنسان في الكون أو استخلافه، الثابت في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠).

٢. قيام مبدأ الشورى في جوهره على حق الأُمة في إدارة شؤونها بنفسها، بيد أن تطبيقات هذا المبدأ تختلف في صورها وفي وسائلها باختلاف الزمان والمكان.

٣. تأطير مبدأ الشورى -في المفهوم السياسي الإسلامي- بكليات المرجعية الإسلامية ومبادئها الرئيسة؛ فهذا المبدأ لن يؤتي ثماره إلَّا إذا أحيط بضمانات قانونية وواقعية تمكِّن الجماعة السياسية من التمتُّع به تمتُّعاً فعلياً.

ثانياً: التطور التاريخي لمفهوم الشورى

ظهر مفهوم الشورى في البواكير الإسلامية الأُولى، حيث تحددت طرائقه ومجالاته ورجالاته، وذلك انطلاقاً من مسألة الإمامة الكبرى ونمط نظام الحكم، أو ما يسمى المنهج الاتّباعي الذي يعتمد الطريقة الدائرية أو الأفقية في سياسة الدولة؛ أي طريقة تعامل مؤسسات أنظمة الحكم بعضها مع بعض، وطريقة تفويض السلطات الدستورية (المرجعية) والتشريعية والقضائية، تبعاً لما استقر عليه أمر الأُمة؛ فإمَّا إمامة دينية، وإمَّا ملك وراثي، وإمَّا سلطة تنفيذية قائمة على الشراكة، وإمَّا نظام رئاسي. انظر الشكل الآتي:



يمثِّل هذا الشكل نوعين من أنظمة الحكم القائمة على نظرية الإمامة؛ الأول يستند إلى النظرية التي تقول بالنص؛[٢١] أي إن الإمام منصوص عليه دينياً، وبذلك فهو وصي النبي ﷺ؛ ما يعني أن كل أنواع الشورى بالنسبة إليه غير مُلزمة، فهو إذن يمثِّل مركزية متفرِّدة في الدولة والمجتمع؛ إنه مركز الدائرة ومحورها والكل يخضع له، ويمثِّل هذا النوع الأنظمة الشيعية على مرِّ التاريخ الإسلامي، وقد اتخذ أخيراً شكل "ولاية الفقيه" أو "المرشد الأعلى". فهذا النموذج دائري يعتمد مركزية الإمام على حساب الشورى العامة.

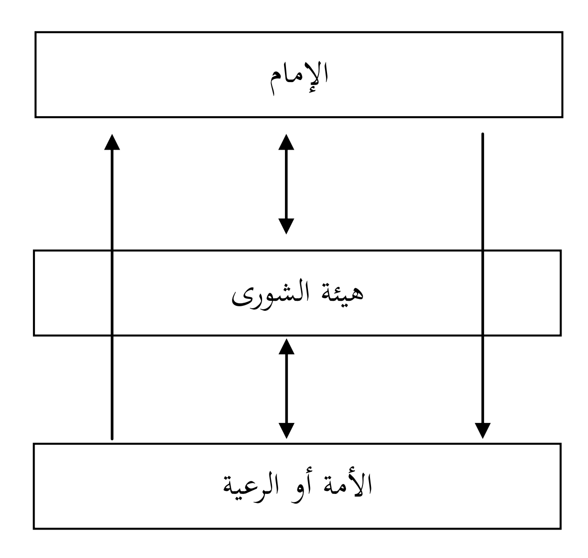
أمَّا النوع الثاني من الأنظمة فتمثِّله النظرية التي تنادي بالاختيار؛[٢٢] أي إن الإمام يُختار بالتشاور والتراضي؛ إمَّا بوصية الإمام السابق ثم البيعة العامة، وإمَّا بولاية العهد ثم البيعة أيضاً، وإمَّا بمبايعة عامة مباشرة قد نسميها اليوم انتخاباً، وهو ما فعله الخليفة الراشدي الخامس حين خلع نفسه، فهمَّ الجمُّ الغفير لبيعته، وهو مذهب أهل السُّنة. ويعدُّ نموذج الخلفاء الراشدين خير مثال على أنواع الاختيار التي يعبَّر عنها أيضاً بشورى الاختيار، وهو نمط دائري، لكنه يختلف عن النمط الشيعي في أن الإمام ليس محوراً أو مركزاً بل قائداً في مستوى أفقي مع الأُمة ونسق واحد؛ فهو فرد من أفراد الدائرة العامة والخاصة، فرد من الأُمة التي تصطفي أفراداً يمثِّلونها إمَّا مباشرة، وإمَّا بتفويض الإمام بالتعيين، وفي هذا وذاك، فإن الإمام يمثِّل وحدة الدائرة المحيطة به لا مركزها. يقول ابن حزم الظاهري: "بُعث رسول الله إلى الأُمة بعثاً مستوياً لا تفرقة بين رجل ولا امرأة، ولا بين عبد أو حر؛ فالكل عند الله سواء."[٢٣]

ولكن إمامة الاختيار قد تتحول إلى شكل عمودي يأخذ مبدأ الشورى فيه نمطاً تنازلياً أحياناً، ونمطاً تصاعدياً أحياناً أخرى، مع اختلاف مواطن الإلزام والإعلام باختلاف مؤسسة الاستشارة. والشكل الآتي يوضح النمط المقصود:

[٢١] المقدسي، ابن أبي شريف. **المسامرة في شرح المسايرة في العقائد**، تحقيق: عز الدين معميش، كمال الدين قاري، بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢٤٨-٢٦٢.

[٢٢] المرجع السابق، ص٢٤٨..

[٢٣] ابن حزم، أبو محمد علي. **الإحكام في أصول الأحكام**، نشر: زكريا علي يوسف، القاهرة: مطبعة العاصمة، د.ت، ص٦٧.



فهذا الشكل قد يفسّر كل مصطلح أوردناه في الشورى، والاستشارة، وشورى القرار، وشورى النصيحة، الذي يشير إلى العلاقة بين الرأس والقاعدة في جميع التجليات. يقول ناصيف نصار في كتابه "مفهوم الأُمة بين الدين والتاريخ"، وهو ينقل عن الماوردي مفهوم الشورى والحكم: "الأمير: مَن تكون ولايته عامة في أعمال خاصة؛ أي إنه الحاكم الذي يسوس المسلمين في إقليم معين في جميع الأمور، فهذا الجمع بين العام والخاص هو ما يمكن أن يقسم الأُمة الإسلامية قسمة عمودية."[٢٤]

وفي الحقيقة، فإن مضامين هذه الأشكال وحقيقتها اختلفت باختلاف الزمان والمكان؛ فلم تأخذ صورة تجريدية شاخصة ثابتة، وإنما تشعبت فيها الأفكار والنظريات والدراسات.

وقد ذكرت المصادر التاريخية أن الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ أنشأ مجلساً شبه رسمي يرجع إليه في قراراته، وهو يتألف أساساً من قيادات المهاجرين والأنصار، ويتولى البتّ في شؤون المسلمين العامة واتخاذ القرارات المهمة، وقد أورد الفقيه الحنفي أبو يوسف في كتابه

[٢٤] نصار، ناصيف. **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي**، بيروت: دار الطليعة، ط٥، ٢٠٠٣م، ص٨٨.

"الخراج" بعض المداولات المتعلقة باتخاذ القرارات التي تخص الشؤون العامة للأُمة، يقول: "حدَّثني غير واحد من علماء أهل المدينة، قالوا: لـمَّا قدم على عمر بن الخطاب جيش العراق من قبل سعد بن أبي وقاص رضي الله تعالى عنه، شاور أصحاب محمد ﷺ في تدوين الدواوين، وكان قد اتَّبع رأي أبي بكر في التسوية بين الناس، فلمَّا جاء فتح العراق شاور الناس في التفضيل، ورأى أنه الرأي، فأشار عليه بذلك مَن رآه. وشاورهم في قسمة الأرضين التي أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام، فتكلَّم قوم فيها، وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا، فقال عمر رضي الله عنه: فكيف بمَن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت؟ ما هذا برأي، فقال له عبد الرحمن بن عوف رضي الله تعالى عنه: فما الرأي؟ ما الأرض والعلوج إلَّا مما أفاء الله عليهم، فقال عمر: ما هو إلَّا كما تقول، ولست أرى ذلك. والله لا يُفتح بعدي بلد فيكون فيه خير كبير نيل، بل عسى أن يكون كلاً على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور، وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وغيره من أرض الشام والعراق؟ فأكثروا على عمر رضي الله تعالى عنه وقالوا: أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا؟ فكان عمر رضي الله عنه لا يزيد على أن يقول: هذا رأيي، قالوا: فاستشر، قال: فاستشار المهاجرين الأوَّلين، فاختلفوا. فأمَّا عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه فكان رأيه أن تقسَّم لهم حقوقهم، ورأى عثمان وعلي وطلحة وابن عمر رضي الله عنهم رأي عمر، فأرسل إلى عشرة من الأنصار: خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج من كبرائهم وأشرافهم.[٢٥] فلمَّا اجتمعوا حمد الله وأثنى عليه بما هو أهل له، ثم قال: إني لم أزعجكم إلَّا لأن تشتركوا في أمانتي فيما حُمِّلت من أموركم، فإنني واحد كأحدكم وأنتم اليوم تقرُّون بالحق، خالفني مَن خالفني، ووافقني مَن وافقني، ولست أريد أن تتَّبعوا هذا الذي هواي، معكم من الله كتاب ينطق بالحق. فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد إلَّا الحق. قالوا: نسمع يا أمير

[٢٥] هذا النص مهم جداً في تحديد مَن هم أهل الاختيار، أو الصفوة، أو أهل الحل والعقد، ومعرفة دور الإمام أو الحاكم في اختيارهم وتعيينهم وآليات ذلك.

المؤمنين، فذكر للمجلس رأيه في تقسيم أرض العراق ورأي معارضيه، وسكت، فقالوا جميعاً: الرأي رأيك، فنِعم ما قلت وما رأيت. إن لم تشحن هذه الثغور وهذه البلدان بالرجال، وتجري عليهم ما يتَقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم، فقال: قد بان لي الأمر."[٢٦]

وقد انكبّ كثير من المنظرين للسياسة الشرعية –من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة ومؤرخين– على قراءات مفتوحة لهذا النص، واتخذ كل واحد منهم نظرية خاصة في فقه الشورى، وتجرأ بعضهم على تقديم التاريخ على النص في شتى النصوص المتعلقة بالفقه السياسي، نذكر من هؤلاء مثلاً المسعودي، والفارابي، والماوردي، وابن حزم، والشهرستاني، وابن تيمية، وابن خلدون. والظاهر أن مطارحات هؤلاء قد ارتكزت على البُعد الواسع لمفهوم الشورى بكل اشتقاقاته ومصطلحاته.

فعلى سبيل المثال، يرى الماوردي في النص أداة تساعد الإمام أو الخليفة أو السلطان على تبيُّن الأمور –بفضل الله–، وتمييز الغث من السمين، واختيار السياسة التي يريد بتفويض من الأُمة، قال في كتابه "الأحكام السلطانية": "إن الله جلَّت قدرته ندب للأُمة زعيماً خلف به النبوة وحاط به الملة، وفوَّض إليه السياسة ليُصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع. فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرَّت قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأُمة حتى استثبتت بها الأمور العامة، وصدرت عنها الولايات الخاصة، فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني، ووجب ذكر ما اختص بنظرها على كل نظر ديني، لترتيب أحكام الولايات على نسق متناسب الأقسام، متشاكل الأحكام."[٢٧]

فالماوردي يسلك المنهج الاتّباعي في أن الإمامة دينية؛ إذ إن الأُمة بحاجة إلى إمام يسوسها، ويحقق مصالحها الدينية والدنيوية، ويطبق قواعد الملة التي تنتظم معها مصالحها،

[٢٦] ابن حبيب، يعقوب بن إبراهيم. **كتاب الخراج**، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٩٦هـ، ص٢٦-٢٧. نقلاً عن:
- صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٩٥.

[٢٧] الماوردي، أبو الحسن. **الأحكام السلطانية**، القاهرة: مطبعة الحلبي، ط٢، ١٩٦٦م، ص٣٠.

بيد أن الماوردي أغفل النهج العملي لهذا السوس أو السياسة والانتظام في علاقة الإمام بالأُمة: هل تكون السياسة جماعية أو تفويضية بحسب النص السابق؟ وكيف يكون هذا التفويض في ظل وجود نص قطعي في الشورى؟ وعلى كلٍّ، فإن إنعام النظر بهذا النص يبرز ما بعده، وهو قوله: "فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني."[٢٨]

فللماوردي في إدارة شؤون الأُمة نظريتان يتضح بهما المآل الذي سيأخذه مدلول الشورى:

- نظرية التمييز: وفيها يكون التمييز بين مَن له التفويض، ومَن له التنفيذ.

- نظرية التنصيب (تقليد الإمارة على البلاد): وفيها تعطي الشرعية لـمَن استولى على بلاد غلبةً، فيرى أن يسوَّى الأمر درءاً للفتنة، ويفوَّض الإمام الأعلى المتغلِّب إدارة شؤون البلاد، وللمتغلِّب كامل الصلاحيات في التفرد بالحكم، والرجوع إلى شورى النصيحة أو الاستشارة غير الـمُلزمة؛ لأنه لم يكن لأحد الفضل في إمارته. وهذا تطور كبير في إخضاع دلالة الشورى للتاريخ؛ لأن الماوردي كان وزيراً لأحد هؤلاء المتغلِّبين، وهنا تبرز جدلية النص والتاريخ في مسائل السياسة الشرعية وما تفرَّع عنها؛ إذ يجد فيها منتقدو التيارات الظاهرية أو السلفية أو المحافظة فرصة للانتصار لمذهبهم القائل بأن طبيعة الدولة في الإسلام هي طبيعة مدنية، ولذلك يجب أن تتشكل وفقاً لمعطيات التاريخ في جميع مستوياتها وهياكلها، مع الاحتفاظ بالأصول العامة المحدِّدة لهويتها.

فنحن نرى أن الماوردي جعل استشارة الأمير أو الحاكم المتغلِّب للأُمة أو مَن يمثِّلها غير مُلزمة، ولم يحدِّد أشكالاً بعينها؛ لأنه قصد الوحدة العامة للدولة المتجددة في شخص الخليفة العباسي آنذاك؛ فجعل الشورى مُلزمة في مستواها العلوي، وغير مُلزمة إقليمياً؛ لاستيعاب واقع التجزئة، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى دلالة جديدة للشورى تقوم على نمط اختلاف المستويات والسياقات، أو -بتعبير عصري- على نمط فدرالي تكون الإدارة المركزية فيه مسؤولة أمام الأُمة دون الإدارات الإقليمية التي، وإن استقلَّت في قرارها، فإنها

[٢٨] المرجع السابق، ص٣٠.

تظل جزءاً من الدولة، وهو ما يحيل إلى أن تكون إدارات تنفيذية لها سلطة تعيين المجالس الاستشارية الإقليمية ومَن يمثِّلها في مجلس شورى الإمام الأعظم.

ومن الملاحظ أن الماوردي لم يقف موقفاً واحداً في هذا الأمر، ولعل مرد ذلك تكوينه المتشعب؛ فهو فقيه من جهة، وأديب سلطاني من جهة أخرى. يقول عز الدين العلام في كتابه (الآداب السلطانية): "يوضح مثال الماوردي بشكل جلي طرق تدبير هذه الثنائية المتصلة والمنفصلة في آنٍ. فهو من جهة مؤلِّف (الأحكام السلطانية والولايات الدينية)، وهو أيضاً مؤلِّف (تسهيل النظر) و(نصيحة الملوك)؛ يظل فقيهاً في الكتاب الأول، ويصبح أديباً سلطانياً في كتبه السياسية الأخرى. في (الأحكام) يُخضع الماوردي السياسة للشريعة، وفي (التسهيل) يطوِّع الشريعة لتتطابق مع السياسة".[٢٩]

وإذا انتقلنا إلى مُنظِّر آخر يختلف في التكوين والمشرب عن الماوردي، فإننا نلحظ في ظرف أقل من قرن كيف توسَّع مدلول الشورى ليأخذ بُعْداً قانونياً يعدُّ فريداً في ذلك العصر، وهذا المُنظِّر هو الإمام الشهرستاني؛ المتكلم الأشعري المشهور صاحب كتاب (الملل والنحل).

يشكك الشهرستاني في فاعلية قرارات أهل الاختيار أو هيئة الشورى ما لم يتوافر ضمان إلزامي بتنفيذ ما تقرره الجماعة ويحفظ مصالحها الدينية والدنيوية، وقد أطلق على هذا الضمان اسم المنهاج والشرعة، أو الميثاق، فيما يعرف اليوم بالدستور؛ فكأن الشورى وما ينبثق عن مجالسها تظل في حكم الالتزام الأدبي الذي لا يضمن الحفاظ على مصالح العباد ما لم يقرن بالتزام قانوني صارم (ديني) سمَّاه شرعةً ومنهاجاً، خاصةً في ظل فساد العصر واضطراب الأمور.

وتندرج مقاربة الشهرستاني للشورى والدولة في إطار عَقَدي أطلق عليه مصطلح الملة؛ إذ التناقض مع مصطلح النحلة، مستخلصاً بذلك شروط الصفوة وأهل الاختيار في

[٢٩] العلام، عز الدين. **الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد٣٢٤، ٢٠٠٦م، ص١٠٢.

ابتعادهم عن الهوى والزيغ واشتهارهم بالدين والقوة والفطنة.[٣٠] وتلك إضافة أخرى في توسُّع مدلول الشورى ليستوعب شروط الممارسين لها؛ أي المستشارين، وهذا ما يؤكده ويحض عليه ابن تيمية في شروط المستشار في كتابه (السياسة الشرعية).[٣١]

بقي لنا في هذا المحور أن نعرّجِ على ابن خلدون لنتعرف النضج الكبير للفقه السياسي الإسلامي وعدم ممانعته من الاستفادة من المنظومات الفلسفية المجاورة، ولا سيما الإغريقية منها، في تحديد آليات تفعيل الشورى في الدولة الإسلامية، والوسائل التي يكون فيها الإمام والرعية على مشكاة واحدة، وكيف السبيل إلى مشاركة غالبية الأُمة في الشورى والاستشارة؛ ذلك أن آلية الصفوة المعينة أو المصطفاة لا تضمن تحقيق مصالح الأُمة جمعاء.

وفي هذا المجال جاء ابن خلدون -لأول مرة في التاريخ الإسلامي- بمصطلح المواطنة.[٣٢] يقول: "وقد وقع في صدر الإسلام الانتماء إلى المَوَاطِن، فيُقال جند قنسرين، جند دمشق، جند العواصم. وانتقل ذلك إلى الأندلس، ولم يكن لاطِّراح العرب أمر النسب، وإنما كان لاختصاصهم بالمَوَاطِن بعد الفتح حتى عُرفوا بها، وصارت لهم علامة على النسب يتميَّزون بها عند أمرائهم، ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم، وفسدت الأنساب بالجملة، وفقدت ثمرتها من العصبية."[٣٣] وهو اقتباس من فكرة أرسطو في نظام الحكم القائم على المواطنة بدل الرعية أو الأفراد؛ فقد تحدَّث أرسطو في كتابه (السياسة)[٣٤] عن فضيلة المُواطِن التي لا تلتبس تماماً بفضيلة الفرد؛ فالمواطن كالملّاح، هو عضو جماعة في السفينة، وكل واحد له مهمة يؤديها؛ بأن يكون أحدهم جدافاً والآخر رُباناً، ويكون هذا مساعداً وذاك مكلَّفاً بعمل آخر، بما يرتِّب لكلٍّ منهم فضيلة خاصة،

[٣٠] الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٩٧٥م، ج١، ص٣٨.

[٣١] ابن تيمية، تقي الدين. **السياسة الشرعية**، شرح: محمد بن صالح العثيمين، بيروت: الدار العثمانية، ودار ابن حزم، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص٤٥٦-٤٥٩.

[٣٢] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: علي عبد الوحد وافي، بيروت: لجنة البيان العربي، ١٩٦٢م، ص٨٨٢.

[٣٣] المرجع السابق، ص٤٢٦.

[٣٤] طاليس، أرسطو. **السياسة**، ترجمة: أحمد لطفي السيد، بغداد-بيروت: منشورات الجمل، ٢٠٠٩م، ص١٩٥.

ثم يشتركون جميعاً في تحصيل غاية مشتركة، هي سلامة السفينة التي يقيمون فيها، والتي يسعى كل واحد منهم إليها على السواء.

ويعني عقد المواطنة عند ابن خلدون الشراكة الكاملة في الوطن والديار، واستحقاق كل أفراد الأُمة للحقوق والواجبات على السواء، في كل الشؤون الدينية والدنيوية، وهذا لا يعني أن ابن خلدون قد طرح فكرة الوطن والموطنة بديلاً عن مفهوم الأُمة، ولكنه يشير إلى الواقع الذي كان يعيشه المسلمون في تعدُّد دولهم في عصره، ثم حاجتهم إلى مفهوم جديد يناسب البُعْد الإقليمي للدولة؛ لأن الأُمة في نظره ترمز إلى الوحدة الدينية الشاملة للمسلمين دون وجود الوسائل التي تحقق الوحدة السياسية أرضاً، وهو ما يؤدي إلى تفكك عرى المبادئ السياسية الحاكمة، ومنها مبدأ الشورى، ولذلك طرح مفهوم المواطنة بديلاً عن العصبية لا بديلاً للأُمة.[٣٥]

أمَّا الإطار العام الذي يطرح فيه ممارسة الشورى فهو نظريته في العمران البشري، وأن تطور الدول مرهون بوحدة الجماعة السياسية والاجتماعية، وأن السلطة مشترك بين الأجيال؛ أي إنه يدعو إلى قيام مؤسسات تشارك في القرار حسب السن، بحيث يشمل التمثيل كل الفئات الراشدة، وهذه لفتة مهمة في "هيكلة" أهل الاختيار أو مجلس الشورى؛ إذ إنها تفسح المجال أمام كل فئة للتعبير عن رأيها وتطلعاتها وقراراتها.[٣٦]

ويمكن القول بأن مفهوم الشورى قد أخذ بُعْداً سياسياً واجتماعياً وفلسفياً، ابتعد به عن المفهوم البسيط لمجرد المشورة والاستشارة على سبيل النصيحة وإبداء الرأي، وهذا الذي سيعتمد عليه مُنظِّرو عصر النهضة في بلورة رؤية مؤسساتية لمشروع الإصلاح الإسلامي، والذي دار فيه النقاش أساساً حول طبيعة الدولة والدستور الحاكم (مشروع خير الدين التونسي)، وفكرة الجامعة الإسلامية لجمال الدين الأفغاني بوصفها الوسيلة الفضلى للتشاور بين الشعوب الإسلامية، وأفكار محمد عبده في الشورى.

---

[٣٥] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٨٨٢.

[٣٦] المرجع السابق، ص٨٨٢.

بقي لنا أن نشير إلى أن التنظير لمبدأ الشورى وتطوير مفهومه استتبعه النظر في جملة مفاهيم ومصطلحات ووسائل لتطبيق مثالي للمبدأ، مثل مصطلح الصفوة، أو أهل الاختيار، أو أهل الحل والعقد، وكذا مهامهم وشروطهم، مثلما أشار الماوردي عند حديثه عن شورى اختيار الإمام؛[٣٧] إذ حدَّد مرحلتين لاختيار الإمام: مرحلة الصفوة أو أهل الاختيار الذين لهم الحق في انتخابه، ثم مرحلة البيعة العامة من الأُمة؛ مع أنه يبتدع قسمة جديدة في هيئة الشورى، تتمثَّل في أهل الإمامة وأهل الاختيار، ومجلس أهل الإمامة أضيق من مجلس أهل الاختيار؛ لأن أعضاءه حققوا شروط الإمامة الكبرى، ويحق لهم البتّ النهائي في القضايا الكبرى كاختيار الإمام. ويميز الماوردي بين الفريقين بشروط يحدِّدها، مؤكداً أن اختيار الإمام في حال وجود الهيئتين هو من صلاحية أهل الإمامة، لكنه يمر أيضاً بأهل الاختيار ليصل إلى الأُمة، كما حدث في اختيار عثمان بن عفان رضي الله عنه.

ويعزو الماوردي سبب تمييزه إلى تعيين عمر الصحابة الستة في اختيار الخليفة الثالث، لكنه لا يدقق في شروط استحقاق عضوية أهل الإمامة؛ وهو ما يطرح أكثر من تساؤل حيال المصطلحات والهيئات وكيفية توزيعها، وأنها حتماً ليست توقيفية بل اجتهادية. يقول لؤي صافي معلقاً على تقسيم الماوردي: "تمييز الماوردي بين أهل الإمامة وأهل الاختيار إشكالي؛ نظراً لتضمن خصائص أهل الاختيار في خصائص أهل الإمامة. فالعضوية في أهل الإمامة لا يمكن عزلها كلياً عن العضوية في أهل الاختيار؛ بمعنى أنه يحق لأعضاء فريق الإمامة أن يشاركوا في مداولات فريق الاختيار، وبالتالي فإن إحراج أهل الإمامة من أهل الاختيار عمل اعتسافي واعتباطي."[٣٨]

وتجدر الإشارة إلى أن الحديث عن شروط عضوية أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد هي غير قطعية وتحتمل تأويلات كثيرة سنعرض بعض أمثلتها بعد حين. فأهل الاختيار

---

[٣٧] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٦٠.

[٣٨] صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٠٢.

الذين يحق لهم انتخاب الإمام أو الحاكم، وكذا المداولة في القضايا الكبرى المصيرية -كما رأينا مثلاً في الخراج- يجب أن تتوفر فيهم ثلاثة شروط:[٣٩]

- العدالة الجامعة لشروطها.
- العلم الذي يتوصل به إلى معرفة مَن يستحق المنصب أو الحق.
- الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار الأصلح.

وهذه الشروط لها أكثر من قراءة، والنظر إليها كان من زوايا عدَّة، وقد وجدت موطئ قدم لها في التاريخ الإسلامي، فأهل الاختيار من منظور الفلاسفة المسلمين يختلفون عن أهل الاختيار من منظور أهل الحديث وهكذا. فالفارابي -مثلاً- وهو يتحدث عن أهل الحل والعقد يضع تقسيماً للمراتب يبدأ بالفلاسفة، ثم الجدليين، ثم الفقهاء، ثم أهل الكلام، ثم ممثلي الجمهور أو العامة.[٤٠] ونجده في موضع آخر يتوسَّع في تحديداته ليقرر أن أهل الإرادة "مصطلح فلسفي للفارابي يُعبَّر به عن أهل الاختيار"، وهم: الأفاضل ذوو الألسنة، والمقدِّرون، والمجاهدون، والماليون.[٤١]

ولعل أهم ما يلفت النظر في نظرية الفارابي بخصوص أهل الإرادة والسلطة هو فكرته الفريدة التي استفاد منها الغربيون كثيراً، التي تُعرف بتفتيت السلطة، والتي تقوم على الفهم القرآني لأحد أسماء الله الحسنى، وهو مالك الملك، فيرى ضرورة عدم تركز السلطة في شخص، أو هيئة، أو مجموعة؛ لأن ذلك فتح لبوابة الاستبداد، وقد يكون هذا الاستبداد سلطوياً، أو حزبياً، أو مؤسسياً، أو فردياً؛ وذلك ما يهدر عند الفارابي غاية الشورى والمقصد منها في وحدة الرأي والفعل الصادر عن الجماعة؛ لذا وجب توزيع المهام والوظائف والسلطات والأفعال.[٤٢]

---

[٣٩] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٦٠.

[٤٠] الفارابي، أبو نصر. **فصول منتزعة**، بيروت: دار المشرق، ١٩٧١م، ص٦٥.

[٤١] الفارابي، أبو نصر. **السياسة المدنية**، بيروت: دار المشرق، ١٩٦٤م، ص٧٥.

[٤٢] فضل الله، محمد صادق. "ملامح من تكون الخطاب البشري في فقه الدولة"، **مجلة المنطلق الجديد**، بيروت: مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع، عدد٢، ٢٠٠١م، ص٨٠.

وأهل الحل العقد عند الفخر الرازي هم خصوص المجتهدين من علماء الإسلام، ويعبِّر عنهم بأولي الأمر، مع استبعاده الذين يفتقرون إلى القدرة العلمية على الاستنباط، مثل المفسِّر والمحدِّث، وتتركز مهامهم أساساً في الاجتهاد التشريعي[٤٣] الذي تحكمه هيئات قضائية، أو شورية، أو استشارية (بطانة الإمام أو الحاكم). ثم نجده يفسح المجال أمام العلماء المقلدين لإكمال مجلس أهل الحل والعقد بإنشاء مجالس النصيحة والإرشاد والدعوة والتوجيه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.[٤٤] فضلاً عن إضافة جهاز الحسبة إلى المجالس الاستشارية التي تمثِّل أحد مصادر اتخاذ القرار في الدولة، دون أن يعطيها الحق في التشريع أو القضاء لعدم أهليتها.[٤٥]

وتضيق الدائرة عند ابن تيمية حين يشترط في الصفوة أو أهل الاختيار أو المستشارين[٤٦] اتّباع الكتاب والسُّنة، والعلم بالشريعة، والأمانة والرأي، وعدم الابتداع.

ثالثاً: الشورى في الفكر الإسلامي المعاصر

يمكن تصنيف تنظير الشورى في ثلاثة مستويات مختارة، هي: التيارات الإصلاحية، والتيارات الحركية، ورجال الفكر والسياسة.

وتعدُّ الحرية المدخل الطبيعي لموضوعنا المطروح للنقاش في عصرنا الحاضر؛ لأنها المعبِّر عن إرادة الإنسان، وممارسته لحقوقه في الحياة الكريمة التي وهبها الله إياه، وإكماله كل المقومات التي قد تساهم في إعمار الكون. فالحرية مصطلح جامع لمنظومة حقوق متكاملة يستحقها الفرد والمجتمع، وتكون أساساً لنظام الحكم؛ لذا لم يجد كبار الفقهاء من المسلمين بُدّاً من إضافته إلى منظومة الأخلاق الكلية المميِّزة للمجتمع الإسلامي؛ لكي تكتمل مشروعيته من شتى المناحي: الدينية، والقانونية، والسياسية.

---

[٤٣] الرازي، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، مرجع سابق، ١٧٨/٢٧.

[٤٤] المرجع السابق.

[٤٥] خليل، فوزي. **دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص١٠٦.

[٤٦] ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص٤٥٢-٤٥٧.

وما يهمُّنا هو إنشاء تاريخ مهم في موضوع الشورى والاستشارة عن طريق دفاتر أعمدة فكر النهضة والتنوير، وصولاً إلى عصرنا الحديث الذي يمثِّل مرحلة مهمة من تاريخ أمتنا الإسلامية، ويبقى الأهم هو ما ينبغي أن نستوعبه في مرحلة بناء فكر المؤسسات، وترسيخه على نحوٍ يساعدنا على المُضي قُدُماً إلى الأمام.

ومن المفيد التأكيد بدايةً أن تيار النهضة الإصلاحي، ممثَّلاً في أعلامه الكبار (رفاعة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وخير الدين التونسي، وعبد الرحمن الكواكبي)، يختلف اختلافاً جوهرياً عن الفكر الحركي في عمق الإشكاليات، ومناهج النظر، والأهداف المرسومة، ووسائل بلوغها، فيمكن الجزم أن الفكر الإصلاحي هو فكر عميق مقارنةً بالعمومية التي يتَّسم بها الفكر الحركي المعاصر.

ولعل أبرز نموذج في هذه المقارنة والمقاربة هو موضوع الشورى والحرية وكيفية تناوله؛ ففي الوقت الذي شخَّص فيه الفكر الإصلاحي المرض ووصف الدواء انشغل الفكر الحركي بالمواجهة العنيفة أو المعالجة السياسية المتعالية عبر مشاركة مظهرية قائمة على المحاصصة، أفضت إلى مزيد من التغييب للمفهوم الحقيقي الممارس لمنظومة الشورى. وبينما كانت المقاربة الإصلاحية كتابية عقلية نافذة جامعة بين الدفاع وإعطاء البديل، اتّسم الخطاب الحركي بالشفاهية والخطابية والتقوقع في عالم الأصوات، وفي الوقت الذي اعتمد فيه الفكر الإصلاحي على الحكمة النظرية والعلوم العملية لتقنين دعواه، اتجه الفكر الحركي عموماً نحو عناوين دينية عامة مقرونة بمنهاج عملي متزمت قائم في أغلبه على نموذج الرمز والقدوة؛ ما أدى إلى تشوهات جسيمة أفضت إلى تغييب المشاركة في صنع القرار بدل تثبيتها وإيجادها، يقول عبد الإله بلقزيز في ذلك: "اجتمع الإصلاحيون والصحويون على الإسلام عقيدةً، ومرجعاً، وأداة عمل، ثم تفرَّقت بهم السبل عند نقطة التعبير عن الأيديولوجيا الإسلامية في مشروع فكري ومجتمعي، حاول الإصلاحيون أن يشقوا الطريق إلى ذلك المشروع، وإلى تحقيقه مادياً؛ باعتمادهم قاعدة الممكن، فيما انغمس الصحويون في ورشة بناء ذلك المشروع باعتماد قاعدة الواجب. فكَّر الأوَّلون تفكيراً واقعياً، بينما استسلم الأخيرون لإغراء الطوبى. ولم يكن ذلك بسبب تردد الإصلاحيين وإقدام –أو رباطة جأش– الصحويين، ذلك أن الأوَّلين لم يكونوا يَقِلُّون عن

أخلافهم في درجة المبدئية و"الطهرانية" في وجدانهم الديني، وفي أفكارهم ومواقفهم، وإنما كانوا أكثر إصغاءً إلى حقائق التاريخ، وأكثر تشبعاً بمبدأ الواقعية."[٤٧]

وعلى هذا، فإني أجد نفسي متحسراً على تغييب المنظومة الفكرية الإصلاحية في الموضوعات السياسية الراهنة، مثل: موضوع الحرية وحدودها، والشورى والاستشارة، والمشاركة السياسية؛ لأن العمق المعرفي والقانوني والواقعي فيها كفيل بعمل أرقى الدساتير الضامنة للحرية في عالمنا الإسلامي الكبير.

ولذلك ينبغي النظر إلى كتابات المصلحين من زاوية التراكم المعرفي الذي لا يراعي السياق الزمني لكل شخصية، وإنما يراعي الاعتبار المدرسي في تناول الموضوع من مختلف الجوانب. فالكواكبي أحسن في شرح الاستبداد ووصفه، والأفغاني خير مَن طرح الأفكار الكلية الجامعة، ومحمد عبده أبدع في منهجه التوفيقي بين الدين والمدنية، وخير الدين التونسي ابتكر نموذج الدولة المدنية بأبعادها الدينية الممثِّلة لمبادئ الشورى والعدل والمساواة.

يرى مفكرو الإصلاح أن الشورى ليست غاية في حد ذاتها، بل الغاية تكمن في الوحدة العامة للأُمة، وتحقيق الكرامة الإنسانية في تفريعاتها المختلفة، واحترام الوجود الذي أنشأه الله وكان أبهاه الإنسان المكرَّم؛ فالشورى غاية دينية وثمرة دنيوية، وها هو محمد عبده يكاد يجزم أن للتقدم الحضاري سُنناً، كما أن للانحطاط سُنناً وعوائد وأمارات وعلامات، وكان محمد عبده قد حاجّ فرح أنطون في مسألة النهضة العلمية والفلسفية والسياسية التي بلغت أوجها في ظل الإسلام،[٤٨] وأثبت في مناظرة أخرى مع هانوتو ورينان أن التخلف ليس ظاهرة أصيلة في الإسلام،[٤٩] وأشار في مواضع أخرى من كتبه إلى أن غياب العقلية المدنية هو الذي وسم بلاد الإسلام بالتخلف، وأن هذا الغياب تمثَّل في غياب العقلية المؤسسية في جميع سياقاتها.

[٤٧] بلقزيز، عبد الإله. "الإصلاحية الإسلامية والصحوة الإسلامية"، **مجلة منبر الحوار**، بيروت، عدد٣٩، ١٩٩٥، ص٣٥.

[٤٨] السيد، رضوان. "المدنية والحضارة في أفكار الإسلاميين المحدثين والمعاصرين"، **مجلة التسامح**، مسقط، عدد٢٦، ٢٠٠٩م، ص١٦٥.

[٤٩] المرجع السابق، ص١٦٥.

فتعويل الخطاب الإصلاحي على العقل والثورة الثقافية بوصفهما سياجاً ضامناً لممارسة الشورى، وانفتاحه على الفكر الإنساني الحديث للنهل من مكتسباته؛ جعله أقرب ما يكون إلى الفكر الديمقراطي؛ بمعنيين:[٥٠]

- الأول: اعتماده قاعدة التثقيف والتكوين وبناء الوعي السلمي المقنع.

- الثاني: تحليه بروح النسبية، فلم ينجرف وراء أوهام امتلاك الحقيقة المطلقة، وإنما بحث عنها في معارف الآخرين من غير المشاركين لنا في الملة.

وبالرغم من هذه المحاولة الاجتهادية التي لم يبحثها الفقه السياسي الإسلامي، ولم يتعرَّض فيها لأي معالجة لقضية الحق الانتخابي أو الاصطفائي، بل كان الحديث –في أغلبه– في الآداب السلطانية عن الجزية والموالي والغلمان، ما يعني أن الفقه السياسي الإسلامي اقتصر في موضوع الشورى على النصيحة والوعظ الاجتماعي، وهو السائد في الدلالة السلطانية؛ بالرغم من ذلك كله، فإن الفكر الإصلاحي ناقش البُعْد المقاصدي للمبدأ، محاولاً إضفاء القداسة اللازمة والمشروعية والحجية التي تُلزم الجميع. وفي الوقت نفسه، فقد أدان الاستبداد بمختلف صيغه وأشكاله السياسية، والاجتماعية، حتى الدينية؛ لأنه يمثِّل اعتداء على كليّة من كليات الشريعة. وعلى هذا الأساس خاض الفكر الإصلاحي معركة شرسة في التقعيد لمدنية الدولة في الإسلام، والتزام القواعد الحقوقية المتفق عليها، بوصفها سياجاً يقي الحق من مخالب الاستبداد الذي يبدأ عادة باسم المشروعية الدينية. وكان كلٌّ من محمد عبده وخير الدين التونسي قد بدأ مشروع الدولة المدنية والدستور المدني، ثم نحا نحوهما علي عبد الرازق نافياً وجود الدولة الدينية في الإسلام بالمعنى الثيوقراطي.

وهذا العرض والتصوير يهدف إلى تأكيد واقعية مفهوم الشورى بجميع تجلياته وأنواعه (شورى الرأي والنصيحة، وشورى القرار، وشورى الاستفتاء)، وتحول الحرية وشعاراتها إلى أيديولوجية هدامة لكل القيم النبيلة التي تحويها أصالة، فالرهان على حرية

[٥٠] بلقزيز، **الإصلاحية الإسلامية والصحوة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٨.

مصونة ومحاطة بفكر عميق وقواعد حقوقية عملية كفيل بعدم الانجرار إلى الفكر الشمولي المركزي الذي يعلي من شأن الفرد والجهاز والدولة على حساب المبدأ.

ولذلك، فإن إصلاح العقل المسلم يعدُّ أهم ضمان لممارسة الشورى في منظومة الفكر الإصلاحي، وهو ما يفسِّر وجود مراجعات شاملة لمفهوم الدولة حاولت ترسيخ مبدأي الدولة الدينية المدنية والدستور المرجعي، الخادمين للدين والإنسان والوجود. فالسياسة لا تقوم إلَّا على أرضية التعاقد الحر بين أفراد أحرار على تحقيق أهداف وبرامج وإنجازات عملية، معقولة وواعية، لا على نشر الأفكار.

وبناءً على هذه المرجعية، أخذ محمد عبده يؤسس لفقه سياسي جديد، عماده بناء المجتمع والدولة؛ فسعى إلى ضمان التزام الحكام بحكم الشورى، أو بالصيغة التي تُؤدى بها وظيفة الحسبة من ذوي السلطان في هذا الزمان حسب ما ذكر رشيد رضا.[٥١] فكان إعمال محمد عبده لآية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مدخلاً لوجوب الشورى في صورتها العامة والخاصة؛ فكأن الحسبة هي مدخل نظام الحكم الإسلامي، وهو بذلك يضيف مؤسسة جديدة إلى مؤسسات الشورى واجبة الوجود. يقول فريد عبد الخالق في كتابه (في الفقه السياسي الإسلامي) عن هذه الوجهة الاجتهادية: "نؤكد على أهمية الاجتهاد من الإمام محمد عبده ومن الأستاذ رشيد رضا وغيرهما في مجال الفقه الدستوري الإسلامي، حيث لا يوجد نصوص صريحة في الكتاب والسُّنة تشير إلى نظام مفصَّل للحكم أو الشورى أو الحسبة على ذوي السلطان أو يدل على أحكامها؛ ذلك أن الإسلام في أمور السياسة والحكم قد اكتفى بتقرير عدد من المبادئ جاءت بها نصوص قرآنية وأحاديث نبوية؛ فهي لذلك ملزمة لا حجة لأحد في تركها، ولكن الله لم يفصِّل... كيفية وضع هذه المبادئ والأصول موضع التنفيذ حتى يكون الناس في سِعة من أمرهم، ليختاروا في تطبيق تلك المبادئ ما يحقق مصالحهم كما تحددها ظروف البيئة والزمان والمكان، وعلى رأس هذه المبادئ العامة في أمور السياسة والحكم "مبدأ الشورى". والمسلمون مدعوون اليوم بشدة أكثر من أي وقت مضى لملء هذا الفراغ في النظم

[٥١] رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٥، ص١٥٢.

والأبنية السياسية الدستورية التي يمكن أن توصف أنها إسلامية اللحمة والسَّداة، وإن أفادت من تجارب الآخرين أو استخدمت بعض نظمهم أو آلياتها؛ فلا ضرر من ذلك طالما التزمت مقاصد الشرع وأصوله الثابتة."[٥٢]

ثم يكمل رشيد رضا جهود معلِّمه بالتطرُّق إلى أهم مؤسسة تقوم عليها الشورى؛ مؤسسة صوِّرت على مرِّ التاريخ بوصفها وحدة واحدة، والواقع يقول إن المفهوم والممارسة قد تغيَّرا. وهذه المؤسسة هي هيئة أهل الحل والعقد التي يطلق عليها أيضاً اسم أهل الاختيار، وأهل الحسبة، والصفوة. وقد ظهر هذا المصطلح في كتابات المفسرين والفقهاء بعد عصر الرسول ﷺ، ثم شاع استعماله في التراث الفقهي منذ ذلك الحين. ولا بُدَّ من الإشارة إلى أن هيئة أهل الحل والعقد تتضمن طبقات عدَّة أو مجالس متخصصة في جنس المسألة المنظور فيها، وقد ألمحنا قبلُ إلى هذا الأمر. وهذه الطبقات أو المجالس هي:

- مجلس أهل الإمامة: هو المجلس الأعلى في طبقات أهل الحل والعقد، ومهمته الرئيسة اختيار الخليفة أو الإمام، والإدلاء بالمشورة في القضايا الكبرى (المصيرية)، وأعضاء هذا المجلس هم من صفوة الصفوة ووجهاء الأُمة.

- أهل الاختيار: هم الذين يرجع إليهم الخلفاء في أمور المسلمين، ويلتزمون بآرائهم، ولهم الحق في اختيار الخليفة وعزله، ويمثِّل هذه الهيئة العلماء والوجهاء.

- أهل الحسبة: هم الذين توكل إليهم مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والذين يمثِّلون هيئة استشارية غير مُلزمة، مسؤوليتها الرئيسة متابعة تنفيذ الأحكام المتعلقة بالحكام والمحكومين، ويمكن تسميتها مجلس أهل النصيحة.

وعلى العموم، فإن هذا التقسيم ظهر إلى حيِّز الوجود في الصدر الأول من الإسلام، وينظر محمد عبده ورشيد رضا إلى هذا الأمر بالمنظور نفسه المتعلق بمسألة الخلافة؛ إذ يعدُّ من المسائل التي لا تنطوي على صبغة دينية مطلقة، وإنما هو من المصالح العامة التي يترك

[٥٢] عبد الخالق، فريد. **في الفقه السياسي الإسلامي**، مرجع سابق، ص٨٠-٨١.

تدبيرها للأُمة تبعاً لتغيُّر الزمان، ولا سيما توزيع الصلاحيات، وشروط العضوية، والعلاقة بالحاكم.

ولذلك لم ينشغل محمد عبده ورشيد رضا ورموز التيار الإصلاحي بالتفاصيل التاريخية والخلافية، مثل: صفات أهل الحل والعقد، وعددهم، والمسؤولية المنوطة بهم، وإنما أصَّلوا هوية الدولة، ثم حدَّدوا المؤسسات التي يمكنها تمثيل المبدأ القرآني في سياق جديد، ثم تناولوا بالتفصيل المهام المنوطة بهذه المؤسسات وطرائق مراقبتها وتجديدها،[٥٣] وصولاً إلى دعائم نظام الحكم الحديث التي تتمثَّل تحديداً في الأجهزة الآتية: القضاء، والرقابة، والإدارة السياسية، والهيئات الاستشارية.[٥٤]

وقد وجدت هذه الأفكار طريقها إلى البيان والمقارنة والتطبيق، ولعل بعض الكتابات المعاصرة -سنأخذ نموذجاً منها فيما بعدُ- هي خير مثال على ذلك.

وفي مقابل الفكر الإصلاحي الذي استوعب الثقافة الدستورية الحديثة وأنماط الحكم السائدة، وحافظ -في الوقت نفسه- على العمق في الأصالة والدقة في فقه التنزيل، نجد الفكر الحركي (الصحوي) الذي لم يعدم مفكرين كباراً كان لهم من الزاد ما يقارب رموز الإصلاح، بيد أن الخلاف في المدخل العام، والمنهج، وهوية الدولة، والأهداف والغايات جعل الشرخ كبيراً بين الرؤيتين والمقاربتين والمشروعين.

وفي سياق بحث أسس الحكم الإسلامي، شدَّد أبو الأعلى المودودي على أهمية مبدأ الشورى ووجوب الالتزام به في شؤون المسلمين الخاصة والعامة، بيد أنه قيَّد المبدأ برؤيته لنمط الحكم الذي يجب أن يكون ولاية دينية؛ أي ضرورة الالتزام بالإمامة الكبرى، ولذلك جعل الحاكم في مقام الخليفة، بما بوَّأه من سلطات خاصة لا تُمنح لغيره، مثل جواز ردّ قرارات الشورى؛ فللقيادة الرسمية قبول قرار الشورى أو رفضه.

ثم يفصِّل في الناحية الإجرائية بما ينبئ بقوة المؤسسة المنبثقة من هذه العملية، يقول: "الأمير محتوم عليه المشاورة في الأمر. ومجلس الشورى لا بدّ من أن يكون حائزاً على ثقة

---

[٥٣] المرجع السابق، ص ٨١.

[٥٤] المرجع السابق، ص ٨١.

جميع المسلمين، وليس من المحظور الشرعي أن يُنتخب هذا المجلس بأصوات المسلمين وآرائهم، وإن لم يكن له نظير في عهد الخلافة الراشدة."[٥٥] ولكن المودودي لا يساوي هذه القوة بالسلطة التنفيذية، يقول في ذلك: "والأمور التي تُقضى في هذا المجلس بكثرة آراء أعضائه في عامة الأحوال، إلَّا أن الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزاناً للحق والباطل: ﴿ قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ ﴾ (المائدة: ١٠٠)، فإنه من الممكن في نظر الإسلام أن يكون الفرد أصوب رأياً وأحدَّ بصراً في المسائل من سائر أعضاء المجلس؛ فإن كان الأمر كذلك، فليس من الحق أن يُرمى برأيه لأنه لا يؤيِّده جمع غفير. فالأمير له الحق أن يوافق الأغلبية في رأيها، وكذلك له أن يخالف أعضاء المجلس كلهم ويقضي برأيه."[٥٦] وبذلك فهو يفضل الطريقة التوافقية في إصدار القرارات على رأي الأغلبية، ويمنح الحاكم حق نقض قرار المجلس، وكل ذلك نتيجة طبيعية للمنهج الاتّباعي أو نظرية الإمامة الكبرى.

وقد عدَّل المودودي من رؤيته الفقهية إلى رؤية سياسية رآها أكثر واقعية، فذهب في دراسة لاحقة له تحمل عنوان "تدوين الدستور الإسلامي" إلى عدم أحقية القيادة التنفيذية في مخالفة رأي الجمهور، متعلِّلاً بأن الروح القائمة بين أبناء الأُمة اليوم لا ترقى إلى المستوى المعهود في الرعيل الأول، وأن الجماعة المسلمة اليوم لا تتمتع بنفس الالتزام الإسلامي الذي تمتع به المسلمون الأوائل، فكان تقييد السلطة التنفيذية برأي أغلبية مجلس الشورى ضرورة يفرضها تراجع المسلمين قيمياً وإيمانياً.[٥٧]

ولا شك في أن هذه النظرة هي غير منهجية وعلمية من حيث توقيف فاعلية الشورى المُلزمة على شرط لا ينضبط، وهو شرط الالتزام؛ إذ إن عدم ضبط حدود الالتزام يفضي إلى لبس وغموض كبيرين بالنسبة إلى مَن يملك صلاحية تحديد نسبته وقوته.

---

[٥٥] المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ترجمه من الأردية: خليل حسن الإصلاحي، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م، ص٥٦.

[٥٦] المرجع السابق، ص٥٦.

[٥٧] المرجع السابق، ص١٢.

وهكذا، فإن نموذج المودودي يعتمد السلطة المرجعية للخلفاء الراشدين أساساً في تَنَفُّذ الإمام وإمكانية استئثاره بالقرارات دون مجلس الشورى وإمكانية رده قرارات المجلس، وهو منهج اتّباعي إسقاطي جعل من فكرة الخلافة محور التقنين في النظام الدستوري للدولة. لذلك لم يبذل هذا الفكر عناءً كبيراً في الاهتمام بفقه الشورى وفلسفتها في الإسلام، مع أن تجليات الشورى في العهد الراشدي أفرزت لنا مفاهيم عدَّة للشورى في مستويات وسياقات مختلفة عرفنا أغلبها آنفاً عند التعريف بالمصطلح، ويمكن استثمارها ممارسةً في كل الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بطرائق مناسبة تحقق الغاية والمقصد من مبدأ الشورى في سياقه القرآني العام.

ولذلك اشتغلت النخبة الفكرية والأكاديمية والسياسية في الحقبة الأخيرة من عصرنا بأطروحات علمية ومنهجية وواقعية، عمادها فكرة الدستور التي عرضها المودودي، والتي لم يوفَّق في تحويلها إلى حركة سياسية واجتماعية لرهن مشروعه بنظرية الإمامة القائمة على القداسة وميثاق الالتزام بدل العمل بروح القانون المستنبط من الشريعة والأعراف الجارية. وقد استحضرت هذه النخبة التجربة العربية والإسلامية المعاصرة في مجال الشورى والاستشارة، وتميز أداؤها بالتنوع والتناقض أحياناً، وذلك تبعاً للرؤية التي تبنَّاها كل باحث.

ولعل من بين الأطروحات التي تستحق الوقوف عليها أطروحتين موغلتين في التأصيل الشرعي والقانوني، ومختلفتين في المقاربة السياسية وفي الإسقاط المعاصر. والأطروحة الأُولى هي محاولة للمفكر توفيق الشاوي ممثَّلة في كتابه (فقه الشورى والاستشارة)، والأخرى لفوزي خليل في كتابه (دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم).

تُعد آراء الشاوي في السياق المتعلق بتنزيل الشورى في الواقع المعاصر من أبرز المحاولات التوفيقية، والمدخل الرئيس في رؤيته يتمثَّل في وجوب الشورى وإلزاميتها بناءً على نص القرآن الكريم، بيد أنه في محاولته التطبيقية يصنفها تبعاً لمستوى الممارسة وموضعها؛ فتجلَّى لديه الفارق بين الشورى والاستشارة أو المشورة، بحيث رأى في الاستشارة وسيلة تساعد الحاكم أو القاضي أو الوالي على تبيُّن وجه الصواب، والمساعدة

على معرفة الواقع الصحيح دون إلزاميتها، خلافاً لمبدأ الشورى الذي يجب أن يكون –حسب رأي الشاوي– نمط الحكم الدستوري.

وهذا النمط الدستوري المُلزم يتأسس على قاعدة العقد الاجتماعي والسياسي بين المجتمع والحاكم، وبين أفراد المجتمع أنفسهم؛ فتنبثق ثلاث سلطات هي:[٥٨]

– السلطة التشريعية (سلطة الجماعة).

– السلطة القضائية (السلطة الجامعة بين الشريعة والقانون المعاصر).

– السلطة التنفيذية المتمثِّلة في الحاكم ووزرائه وولاته.

وقد تعرَّض الشاوي في أثناء حديثه عن السلطة التنفيذية لهوية نظام الحكم، فأعاد عرض الخلاف القديم الذي أثاره علي عبد الرازق من أن الدولة في الإسلام خاضعة للاجتهاد والتوافق المطلق، وبعيدة كل البُعْد عن أي صبغة دينية، وانتصر لرأيٍ عَرَضَه صهرُه الفقيه القانوني والدستوري الكبير عبد الرزاق السنهوري من أن الجمهور في الإسلام وضعوا أسساً معينةً لنظام الحكومة، وألزموا المسلمين بمراعاتها في الحكومة التي يقيمونها، وهذه الأسس تمثِّل الخصائص الجوهرية للحكومة الإسلامية الكاملة، وهدفها إقامة الحكم الصالح من وجهة نظر الإسلام؛ أي الالتزام عموماً بالنظرية الاتّباعية القائلة بالخلافة أو بالإمامة العظمى، يقول الشاوي: "إن الخلافة –في نظر السنهوري وفي نظرنا ونظر كل باحث منصف– ليست دولة معينة بذاتها، بل هي مجموعة من المبادئ والقواعد التي وضعها الفقهاء، هذه المبادئ والقواعد الفقهية لم تشرع جملة واحدة، وإنما يستند كل مبدأ منها إلى أصل شرعي يجب مناقشة سنده ومصدره قبل الحكم عليه، فلا يجوز إنكار النظام في مجموعه وإطراحه جملة واحدة دون مناقشة كل مبدأ من المبادئ والقواعد التي يقوم عليها، بل من الواجب على كل باحث يتعرض لبحث أصول الحكم في الإسلام أن يستعرضها أولاً، ثم يذكر رأيه في كل منها على حدة، كأن يبدي لنا رأيه في المبدأ الذي استقر عليه الجمهور في أن الخلافة؛ أي ولاية الحكم تكون بالاختيار الحر أو الشورى،

[٥٨] الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، مرجع سابق، ص٣٤٤-٣٤٩.

وأن يبدي رأيه في أحكام انتخاب الحاكم -الخليفة- وسلطاته المختلفة التي اعترف بها الفقهاء، وأحكام انتهاء الخلافة ورقابة الأُمة وأفرادها على أعمال الحكومة... وعلاقات الأفراد بسلطات الحكم وحقوقهم إزاءها."[٥٩]

ويرى الشاوي أن سُبل ممارسة الشورى في المجتمع الإسلامي تختلف عنها في المجتمعات الديمقراطية الغربية، من حيث الاعتماد على التعددية الحزبية، والحرية المطلقة، وسيادة مبدأ الأغلبية؛ حتى إنه يطرح شورى توافقية قائمة على اختيار الأصوب مع الاعتماد على الصفوة المتمثِّلة في أهل الحل والعقد الذين يُشترط فيهم العلم والعدالة والبصيرة، ولا حرج في تعدد اختصاصاتهم وميادين عملهم. فمن الملاحظ -كما يقول- أن شعار الديمقراطية الغربية يفتح الباب واسعاً للتطرف الحزبي ومساوئ العصبية الحزبية، فيصبح الإسراف في تعدد الأحزاب خطراً على استقرار الديمقراطية، يضاف إلى ذلك أن سيادة الأغلبية العددية يؤدي إلى التحايل على حقوق الأُمة بشراء الذمم واحتكار وجهة النظر القائمة على التصويت، فتهدر بذلك مكانة الأقلية ورأيها في مجلس الشورى ما دامت هذه الأغلبية تمسك بزمام الأمور. فضلاً عن أن سيادة الأغلبية في الشورى الإسلامية تخضع لسيادة أعلى منها، هي سيادة الشريعة السمحة، التي تقرِّر أصولاً عامةً لا يجوز للأفراد أو الجماعات الخروج عليها، ومن هذه الأصول صون حقوق الأفراد وحرياتهم، وفرض التوازن والتكامل بينها وبين حقوق الجماعة. ولعله يشير في هذا الخصوص إلى بعض القضايا المعاصرة التي أقرَّتها الأنظمة الديمقراطية (مثل: الشذوذ الجنسي، والتزاوج بين أبناء الجنس الواحد) باسم الأغلبية، فهذه الحالات والقضايا مردودة قطعاً في ممارسة الشورى الإسلامية لتعارضها مع مبادئ الشريعة، وطرائق العرض والمساءلة في المجالس الشورية لا تتيحها ألبتة.

والحقيقة أن رؤية توفيق الشاوي هذه تمهّد لنا اليوم الطريق لممارسة الشورى وفق مشاركة فاعلة متبادلة بين مؤسسات الحكم المختلفة والمؤسسات الدينية والمدنية، عمادها الرقابة المستخلصة من المبادئ الحاكمة؛ إذ يمكن للحاكم أو الرئيس أو الإمام أن يمارس

[٥٩] المرجع السابق، ص٣٤٥.

رقابته على مجلس الشورى المنتخب أو هيئة أهل الحل والعقد -التي سنتعرَّض لها بالتفصيل في أطروحة فوزي خليل- مستعيناً بمؤسسات الدولة المختلفة، مثل: الهيئة القضائية المشرفة على سلامة القرارات الصادرة، ومجلس العلماء الذي يمثِّل مؤسسة استشارية يُختار أعضاؤها بالانتخاب؛ وذلك لأخذ مشورتها في مسألة توافق القرارات مع المبادئ والأحكام الإسلامية. ويمكنه أيضاً الاستعانة بمجلس أعلى هو المجلس الدستوري المنتخب الذي يتولى أعضاؤه رئاسة المؤسسات التنفيذية ومؤسسات الشورى، في حال تداخل الصلاحيات والتخصصات.

فالمبادئ الحاكمة التي طرحها الشاوي تساعدنا على استشراف طرائق ووسائل مناسبة لممارسة متوازنة لا تعطل مصالح الناس، ولا تضرب بمبادئ المجتمع عرض الحائط.

أمَّا إن أردنا تقصي سلبيات هذه الرؤية فإن أول ما نلحظه هو انتهاجه منهجاً تقليدياً ساد فيما مضى زمناً طويلاً، هو المنهج الاتّباعي الذي يرى في الإمامة العظمى والخلافة السبيل الأوحد لممارسة الشورى بالمفهوم الإسلامي. زد على ذلك أنه أوغل في الطوبوية حين تخيَّل إمكانية المواءمة بين أهل الحل والعقد وأي مؤسسةٍ للشورى في عصرنا الحاضر بمنأى عن الأحزاب والتكتلات السياسية والمدنية، وهو أمر بعيد كل البُعْد عن الواقع المعيش، ويكمن الحل في اعتماد رأي الأغلبية التي تشرف عليها أجهزة رقابة تنظر في شرعية القرارات، وتفسح المجال أمام الأقلية لاقتراح القوانين المناسبة، وتمكينهم منها وفق ضوابط وقوانين دستورية.

والخلاصة أن أطروحة الشاوي كانت محاولة جادة لسبر قضايا الشورى والاستشارة على مختلف الأصعدة، متسلحةً بمنهج مقارن يُؤسِّس لواقعية المرجعية الإسلامية وأحقيتها في الحكم.

ولعل أبرز ما يؤخذ على أطروحة الشاوي هو عدم وضوح رؤيته حيال أهم مؤسسة تقوم عليها ممارسة الشورى، وهي مؤسسة أهل الحل والعقد، وقد سدّ هذا الباب الباحث فوزي خليل الذي تبنى المعهد العالمي للفكر الإسلامي رؤيته التي تعدُّ أقرب إلى الواقع من

الرؤى الحركية والاتّباعية التي لا تحفل بمواضع الإسقاط وما يكتنف مسألة الشورى من تداخلات وتجاذبات.

ففي كتابه الشائق (دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم) يقدم فوزي خليل رؤية علمية منهاجية لدور النخبة السياسية في إطار أوسع وأشمل، هو مؤسسة "أهل الحل والعقد"، باعتماد منهج وظيفي متكامل يحدد المسؤوليات والمهام لأهل الحل والعقد والمؤسسات التي قد تتبعها؛ سواء أكانت استشارية أم رقابية؛ ويتيح لها جمع عناصرها وفق تسلسل تصاعدي أو أفقي يسهم في صوغ أنموذج رشيد للنظام السياسي والاجتماعي.[٦٠]

يمهد خليل لرؤيته بمقدمة عن بنى النظام السياسي وموقع المؤسسية فيها من المنظور الإسلامي، مميزاً بين مستويات ثلاثة:[٦١]

١. التمييز بين عرض الوحي (القرآن والسُّنة) لقضية المؤسسة، وبيان تصورها من الموروث السياسي الإسلامي ومعارف المسلمين السياسية؛ فقضية المؤسسية بالنسبة إلى الوحي تتركز أغلبها في دائرة "العفو" المتروكة للاجتهاد وفقاً لمتغيرات الزمان أو طبيعة المرحلة التاريخية والتطور الحضاري ومتغيرات المكان من حيث الأوضاع والبيئات الاجتماعية. وعلى هذا، فإن خليل لم يركِّز على الأشكال النظامية إلَّا في حدود ضيقة لإفساح المجال أمام التطوير المؤسسي والتجديد النظامي تبعاً لتقلبات الزمان.

٢. التمييز في قضية المؤسسة بين جانب المبادئ والقيم، وجانب الأشكال التنظيمية والمؤسسية؛ ما يسمح بتمييز الأداة أو الوسيلة من المقصد أو الغاية، على نحوٍ يجعل الوسيلة مكافئة للمقصد ومحققة له.

٣. التمييز بين التصور النظامي بجانبيه (المبدأ، والشكل) والحركة به ومن خلاله؛ ما يساعد على تحديد مدى التطابق أو الانحراف في الحركة والممارسة بين الجانبين.

---

[٦٠] خليل، **دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم**، مرجع سابق، ص١٠.

[٦١] المرجع السابق، ص٥٤.

ويخلص الباحث إلى أن الرؤية الإسلامية تعلي جانب المبدأ والقيمة من حيث هما إطاران عامان مرجعيان على حساب الشكل والنظام الذي يقع في دائرة الاجتهاد المحقِّق للمقصد والمحافِظ على المبدأ. وهو بذلك يشير إلى إمكانية تجاوز الأشكال والمسميات والشروط السابقة في هيكلة مؤسسة الشورى بشرط تحقيقها المقصد، واحتكامها إلى المبدأ، وانصهارها في بوتقة السلطة في الإسلام، وهو ما يعني -حسب الباحث- ولاية تحفل بالأمانة والمسؤولية، وتلتزم بشرعية الممارسة التي مصدرها إرادة الأُمة والرعية.

وهو لذلك يُسهب في تناول مفهوم أهل الحل والعقد، فيقول: "ماذا يقصد بأهل الحل والعقد؟ ما أبعاد المفهوم؟ وهل هناك مفاهيم ترتبط به؟ وإن وجدت هذه المفاهيم، فما علاقتها بمفهوم أهل الحل والعقد؟ وما طبيعة أهل الحل والعقد؟ أو بعبارة أخرى: ما الذي أهَّلهم للحل والعقد؟ وكذلك ما نوع أو طبيعة هذه الجماعة في ضوء ما تطرحه نظرية النظم السياسية؛ من جماعات تلعب أدواراً جوهرية في الحياة السياسية، مثل الصفوة السياسية...، الأحزاب السياسية...، وجماعات الضغط؟"[٦٢]

ثم يفصِّل في تاريخ المفهوم؛ النشأة، والتطور، والممارسة، والمسؤوليات، والوظائف، والشروط، ويعرض لخلافات الفقهاء وعلماء السياسة الشرعية أو الأدب السلطاني، إلى أن يخلص إلى وجود خلاف شديد في تحديد ماهية المفهوم وجذوره (عقدية، مدرسية، بيئية)، ويقرِّر إمكانية تجاوز الاسم والشكل دون المسمى من حيث الدور والوظيفة، يقول في ذلك: "انتهى البحث حول مفهوم أهل الحل والعقد في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً؛ إلى أن هناك خلطاً وتشابكاً بين مفهوم أهل الحل والعقد وبعض المفاهيم الفرعية التي تتصل به وظيفةً، وسببه عدم وضوح الحدود والأبعاد لهذه المفاهيم جميعاً في علاقتها بمفهوم أهل الحل والعقد؛ مما يفرض ضرورة بيان هذه الحدود بما يسمح بالتمييز فيما بينها من ناحية، وبينها وبين المفهوم العام لأهل الحل والعقد من ناحية أخرى."[٦٣]

ولأن المفهوم العام يتأسس في أغلبه على الممارسة أو النظم والإجراءات؛ فإنه يمكن بناء مفهوم جديد مستوحى من التطور المعاصر في علم السياسة والاجتماع السياسي؛

[٦٢] المرجع السابق، ص٦٣.

[٦٣] المرجع السابق، ص١٥٢.

لأنه من قبيل الذرائع والوسائل التي تتصف بالمرونة في التشريع الإسلامي، على أن يغلب فيه جانب الواجب على جانب الحق فيما يتعلق بالأدوار والوظائف العامة؛ فجانب المسؤولية أظهر من جانب الحق والسلطة في ممارسة هذه المؤسسة، فهي بنًى وظيفية وليست سلطات دستورية في الرؤية الإسلامية، وقد استمر الخلاف حول هذه البنى على مَرِّ التاريخ بين مَن يقدِّم الحكماء ثم الأعيان ثم الأمراء، ومَن يقدِّم العلماء ثم الأمراء ثم الجند، ومَن ينحو منحى الشعراء ثم الأدباء فالمتكلمين... وهكذا فالمفهوم عائم ومتسيِّب، ويمكن ضبطه فقط بالتوافق مع المستجدات والتزام المبدأ في كليته ومقاصديته.

وتأسيساً على ذلك، قدَّم خليل أنموذجاً مؤسسياً لأهل الحل والعقد يقوم على نظرية التفتيت التي تنظِّر وتتعرَّض لأهل الحل والعقد بوصفهم فئات وعناصر لا كتلة واحدة كما غلب ذلك في التصور الكلاسيكي؛ الفقهي، والأدب السلطاني. وهذا الأنموذج يتألف من المؤسسات الآتية:

أ. المؤسسة التنفيذية: وتضم هذه المؤسسة: مؤسسة الخلافة (رئاسة الدولة)، وإمارات الأقاليم بوصفها ولاية عامة في أعمال خاصة، والوزارة.

ب. مؤسسة الاجتهاد التشريعي.

ت. مؤسسات حراسة الشرعية: وتشمل: القضاء، وولاية المظالم، والحسبة.

ث. مؤسسات الدعوة والهداية (المرجعيات الفقهية).

ثم يفصِّل الباحث في مفهوم كل مؤسسة، ووظيفتها، وشروط عضويتها.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الأنموذج يجمع بين الأصالة في المهام والأدوار، والرؤية العلمية والمنهجية التي تعتمد نسقاً وظيفياً يقوم على الاستثمار في إبداعات العقل الإنساني، وهو بذلك يتحرر من قيود الشكل الذي ساد مُدداً طويلةً، وفوَّت على المسلمين بناء إدارة فاعلة متمايزة متناسقة منسجمة، تحقق الشورى في أبسط معانيها وأقصى دلالاتها، وتنأى بمفهوم الصفوة عن المزايدات السياسية والأيديولوجية التي ألقت بظلالها على البلاد العربية، والتي ساد جُلّها نماذج عسكرية للحكم لا تملك في معظمها

مشروعاً حضارياً أصيلاً، وقامت شرعيتها على نقاء الصفوة وتفرُّدها بإدراك الأخطار والأزمات التي تحيط بالأُمة، حتى صارت مؤسسات الشورى عالة على المواطن تقتات من جيبه، وتصفق لهذه الصفوة.

وقد تسبَّبت الأيديولوجيا -في أحايين كثيرة- في طمس كثير من المفاهيم، وتغييب النظرة العلمية الصارمة المبنية على المناسبة بين المبدأ والواقع، والتكافؤ بين الوسيلة والهدف، وأدخلت الدولة والمجتمع في تناقضات وصراعات عدَّة، يمكن تجنبها باعتماد نسق مفاهيمي مترابط، وصياغة وظيفية نموذجية متكاملة الأبعاد، تُناط بها كل فعاليات المجتمع من أبسط المؤسسات إلى أعلى الهرم، فنكتسب على إثرها القدرة على التجنيد السياسي والدعوي والمدني، ونبتعد عن إيهامات الطوبى وإغراءات السلطة؛ تجنباً للصراعات العنيفة التي أحالت بنى الدولة ومؤسساتها إلى أطلال، وفتحت الباب على مصراعيه لعودة الاستعمار بذرائع أصبحت -للأسف- مقبولةً حتى في العمق الإسلامي ومؤسسات صنع القرار.

خاتمة:

تخلص هذه الدراسة إلى نتائج مهمة يمكن الإفادة منها في الحركة السياسية والاجتماعية والدعوية التي تشهدها مجتمعاتنا اليوم، ومن أبرز هذه النتائج وجود فروق بين جملة مفردات مردها المصطلح الأصل للشورى، مثل: الاستشارة، المشورة، وشورى الرأي، وشورى النصيحة، والمشاورة. فضلاً عن اكتشاف مصطلحات من شجرة الشورى، لها تبعاتها في التطور الدلالي لهذا المفهوم. وهذه المصطلحات هي: الشورى والاستشارة، والشورى والمشورة والنصيحة، والشورى والتشاور، والشورى والاستفتاء، والشورى والحسبة، والشورى والاجتهاد، والشورى والرأي، والشورى والقانون.

أمَّا أنسب دلالات الاستعمال القرآني ممثَّلةً في شخص الرسول ﷺ فتتركَّز على المشاورة التي تكون فيها المبادرة من القائد نحو الأُمة، والتي تختار فيها الأُمة صفوتها وأخيارها للبتّ في موضوع المشاورة، وأمَّا الدلالة الاصطلاحية فهي متعددة وغير مقيدة

بالقولبة والإسقاط، والأمر نفسه ينطبق على مصطلحات المؤسسات الممارسة للشورى، مثل: أهل الحل والعقد، وأهل الاختيار والصفوة.

ويجب التمييز في التجربة المعاصرة بين عرض الوحي (القرآن والسُّنة) لقضية المؤسسة، وتصورها من التراث السياسي الإسلامي وخبرة المسلمين السياسية؛ فقضية المؤسسية بالنسبة إلى الوحي تقع أغلبها في دائرة العفو المتروكة للاجتهاد وفقاً لمتغيرات الزمان، أو طبيعة المرحلة التاريخية والتطور الحضاري، ومتغيرات المكان من حيث الأوضاع والبيئات الاجتماعية؛ فأصبح التركيز على الأشكال النظامية محدوداً لإفساح المجال أمام التطوير المؤسسي والتجديد النظامي تبعاً لتقلبات الزمان.

وتخلص الدراسة إلى أن الرؤية الإسلامية تعلي جانب المبدأ والقيمة من حيث هما إطاران عامان مرجعيان على حساب الشكل والنظام الذي يقع في دائرة الاجتهاد المحقِّق للمقصد والمحافِظ على المبدأ. وهو بذلك يشير إلى إمكانية تجاوز الأشكال والمسميات والشروط السابقة في هيكلة مؤسسة الشورى بشرط تحقيقها المقصد، واحتكامها إلى المبدأ، وانصهارها في بوتقة السلطة في الإسلام؛ ما يمكنها من أداء دورها بغض النظر عن تغيرات الزمان والمكان.